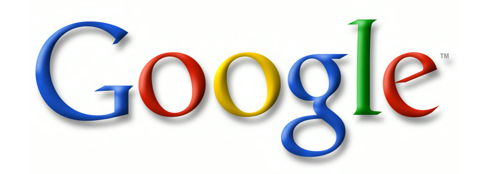
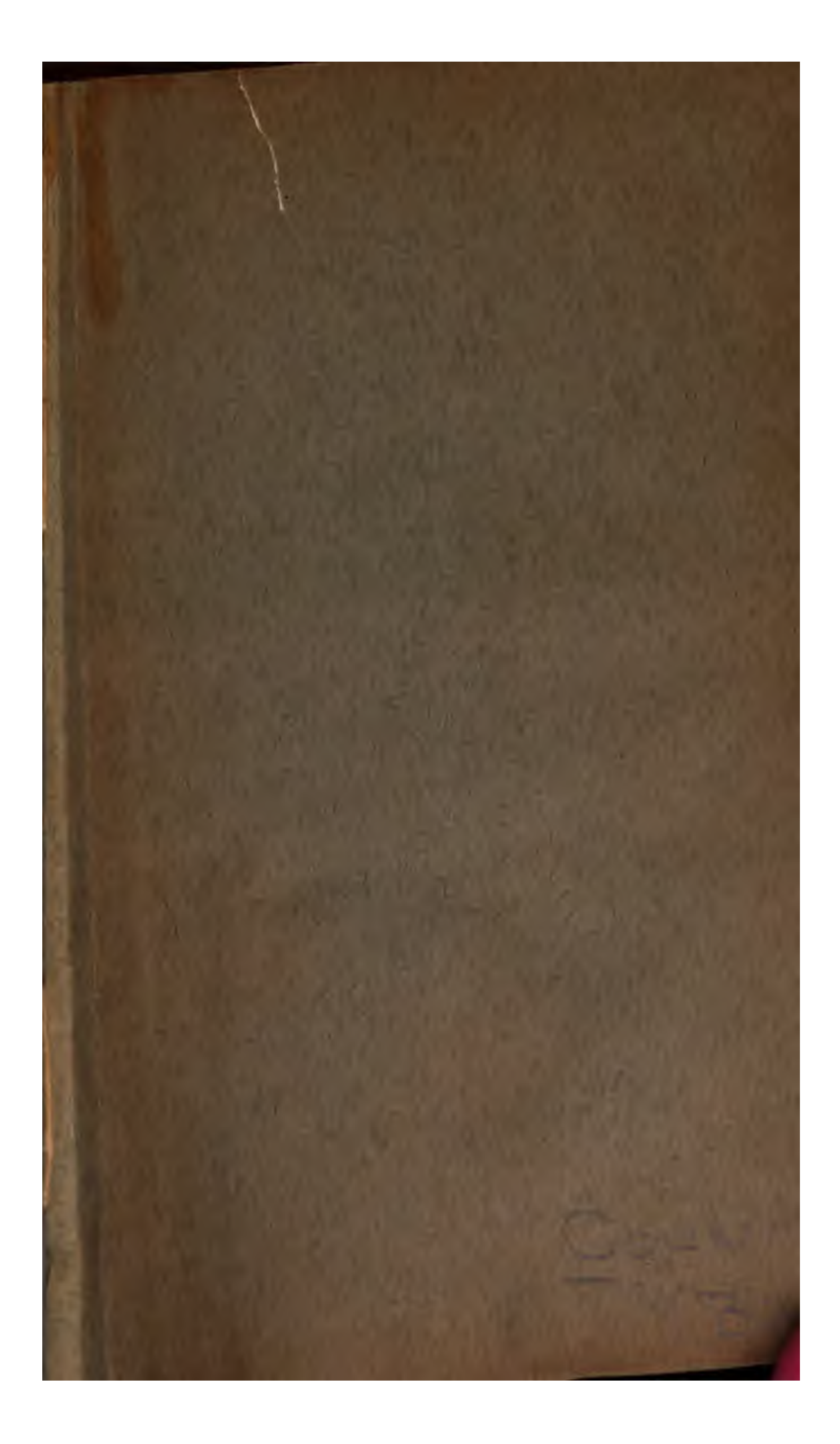
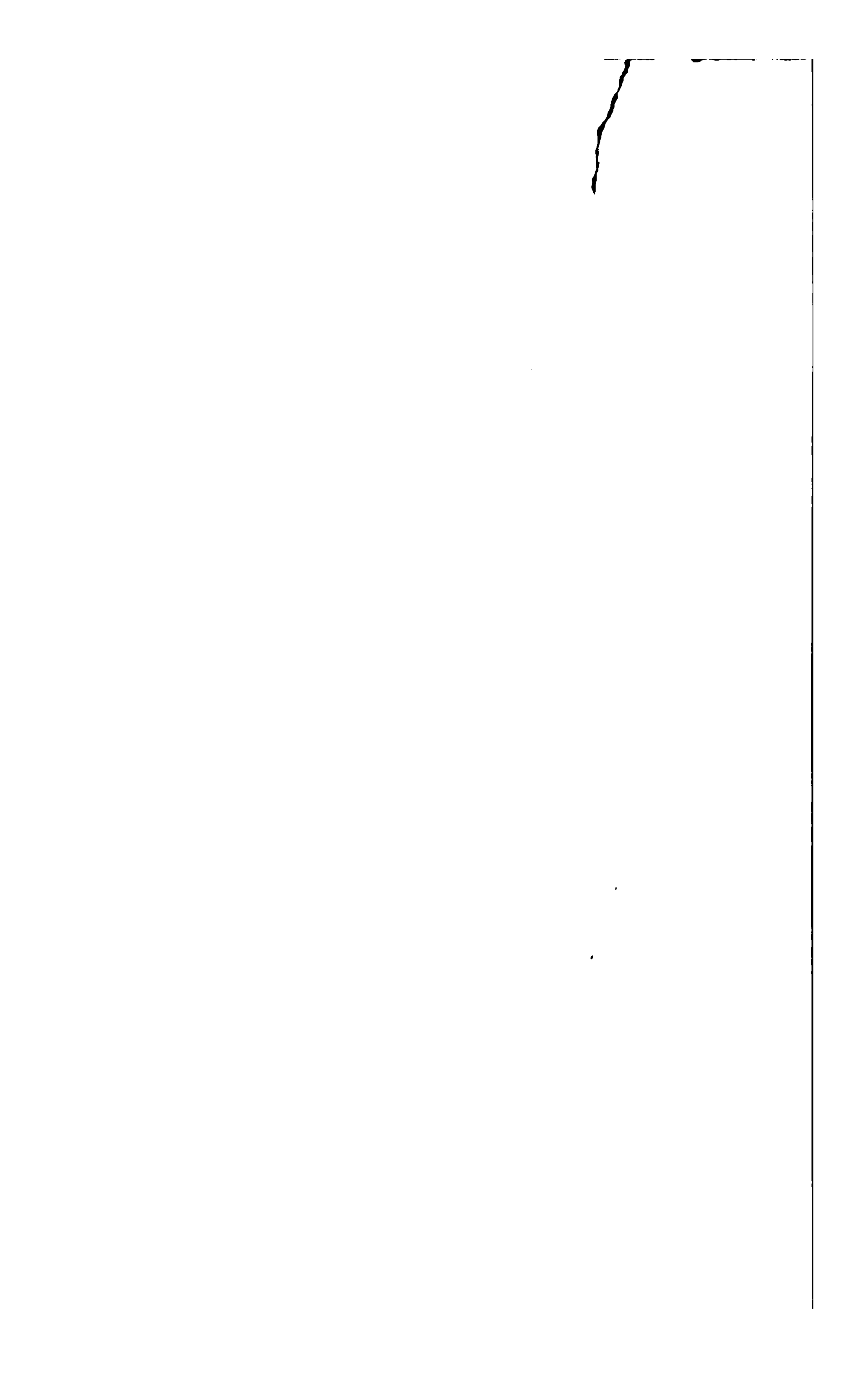

Google


LENOX LIBRARY
AUCTOR PRETIOSA FACIT
Bancroft Collection.
Purchased in 1893.
ΕΙΣ ΦΑΟΣ
George Bancroft





NOUVEAUX FRAGMENS

PHILOSOPHIQUES.

Ouvrages de M. VICTOR COUSIN, *qui se trouvent à la même Librairie.*

COURS DE PHILOSOPHIE, comprenant l'introduction générale à l'histoire de la philosophie. 1 fort vol. in-8, composé de 13 leçons, d'une table, et orné du portrait de l'auteur. Paris, 1828. 11 fr.

FRAGMENS PHILOSOPHIQUES. 1 vol. in-8. 1826. 7 fr. 50 c.

OEUVRES COMPLÈTES DE PLATON, traduites du grec en français, accompagnées de notes, et précédées d'une introduction sur la philosophie de Platon. 5 vol. in-8. Le 6e est sous presse. Prix du vol. : 9 fr.

PROCLI PHILOSOPHI PLATONICI OPERA, e codd. Mss. biblioth. reg. Parisiensis, nunc primum edidit, lectionis varietate et commentariis illustravit *Victor Cousin*. 6 vol. in-8. 42 fr.

OEUVRES COMPLÈTES DE DESCARTES, avec des augmentations importantes de Lettres nouvelles, et la traduction de plusieurs ouvrages jusqu'ici non traduits. 11 vol. in-8, avec planches. Prix du vol. : 8 fr.

SOUS PRESSE :

MANUEL DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, traduit de l'allemand de TENNEMANN, par *Victor Cousin*. 2 vol. in-8. 15 fr.

OEUVRES COMPLÈTES DE THOMAS REID, chef de l'École écossaise, publiées par *Th. Jouffroy*, avec des fragmens de *M. Royer-Collard*. 6 vol. in-8. Prix du vol. : 7 fr.

ESQUISSES DE PHILOSOPHIE MORALE, par *Dugald-Stewart*, trad. de l'anglais par *Th. Jouffroy*. 1 vol. in-8. 1826. 6 fr.

ESSAIS PHILOSOPHIQUES, par *Dugald-Stewart*, trad. par *Charles Huret*. 1 vol. in-8. 1828. 6 fr.

ÉLÉMENS DE LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT HUMAIN, par *Dugald-Stewart*. 3 vol. : les deux premiers trad. par *Prévost*; le 3e vol. par *Farcy*, élève de l'école normale. 3 vol. in-8. 16 fr.

ESSAI SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE, par *M. Damiron*. 2 vol. in-8. 14 fr.

NOUVEAUX FRAGMENS

PHILOSOPHIQUES,

PAR VICTOR COUSIN.

PARIS.

PICHON ET DIDIER, ÉDITEURS,

LIBRAIRES-COMMISSIONNAIRES, QUAI DES AUGUSTINS, N° 47.

SAUTELET ET Cie, RUE DE RICHELIEU, N° 14. || ALEX. MESNIER, PLACE DE LA BOURSE.

M DCCC XXVIII.


LENOX LIBRARY
NEW YORK

AVERTISSEMENT.

J'ai fait voir ailleurs comment la philosophie m'avait conduit elle-même à l'histoire de la philosophie, et quels ont été, depuis 1818, l'objet et la direction de mes travaux historiques. Parmi ces travaux, une traduction nouvelle de Platon et une édition complète des manuscrits de Proclus indiquent assez l'importance que j'attache à l'étude de la philosophie ancienne. Mais, indépendamment de ces deux longues et pénibles entreprises, le commerce assidu de l'antiquité philosophique m'engageait nécessairement dans des recherches secondaires, plus ou moins étendues, ici sur des points importants et négligés qui se rencontraient sur ma route, là sur des philosophes célèbres dont le nom seul a survécu, tantôt sur des publications de la même nature faites en Allemagne dans ces derniers temps, tantôt enfin sur des manuscrits inédits de la bibliothèque royale de Paris. Ce sont ces dissertations, dont quelques-unes seulement avaient vu le jour, que je me suis avisé de recueillir, et que j'offre aujourd'hui au public comme des fragments pour servir à l'étude de la philosophie ancienne, à peu près dans le genre des fragments que j'ai publiés il y a deux ans pour

servir à l'étude de la philosophie elle-même. Les premiers touchaient à toutes les questions particulières que doit embrasser un système général; ceux-ci touchent aussi à toutes les époques et à toutes les écoles qu'embrasserait une histoire complète de la philosophie ancienne; et comme je les ai mis ici dans un ordre chronologique, ils peuvent en quelque sorte préluder à une pareille histoire, et servir de pierres d'attente à un ouvrage plus considérable.

Toute science véritable, et l'histoire de la philosophie en est une, avance par deux mouvements opposés qui semblent s'exclure et qui pourtant sont également utiles, également nécessaires. Une science n'existe comme science qu'autant qu'elle forme une théorie, et il n'y a pas de théorie sans lois générales auxquelles se rapportent les faits particuliers. D'un autre côté, si toute théorie suppose des lois générales auxquelles les faits particuliers se coordonnent, elle suppose par conséquent des faits particuliers bien constatés et bien décrits qu'elle puisse légitimement rapporter à des lois générales. Ainsi la science vit à la fois de généralités et de détails. Les généralisations et les travaux de détail ont sans doute leurs inconvénients et leurs périls. Les généralisations peuvent précipiter dans des hypothèses arbitraires; l'esprit de détail peut ensevelir dans des bagatelles insignifiantes. Mais il n'en est pas moins vrai que les détails sont la base de la science, que les généralités en sont l'âme, et qu'on la sert également par ces deux voies. Chaque individu suit l'une ou l'autre, selon l'instinct de sa nature. Il y a des natures scrupuleuses, patientes et pénétrantes qui sont plus

faites pour les détails, comme il y en a de plus hardies qui s'élancent aux généralisations. Parmi les siècles mêmes, les uns amassent des faits et des expériences, les autres bâtissent des théories. Et il en est des peuples comme des individus et des siècles : les talens sont aussi divers que les climats, et toutes ces diversités conspirent à l'harmonie de la science comme à celle du monde. La diversité est un bien; le seul mal est de la tourner en contradiction et en inimitié. C'est pourtant ce qui arrive. Les différentes capacités individuelles, les génies des différents siècles et des différents peuples s'accusent réciproquement. En métaphysique, par exemple, l'ontologiste dédaigne le psychologiste qui à son tour se moque de l'ontologiste; l'analyse fait la guerre à la synthèse, qui méprise l'analyse. Le dix-huitième siècle avec son génie négatif et critique, et son merveilleux talent de décomposition en tout genre, dénigre le dix-septième et le seizième siècles avec leurs vastes généralisations et leur synthèse puissante et leurs hautes tentatives. La philosophie anglaise accuse la philosophie allemande d'un idéalisme extravagant, et celle-ci accuse la philosophie anglaise d'un empirisme mesquin et abject. Mon ambition connue serait de voir la France du dix-neuvième siècle à la tête et non à la suite des autres peuples, au centre du mouvement philosophique de l'Europe, non à tel ou tel point, quel qu'il soit, de sa circonférence; de voir l'idéalisme allemand et l'empirisme anglais cités en quelque sorte au tribunal du bon sens français, et là condamnés et contraints à s'absoudre réciproquement et à contracter une tardive et féconde alliance. Or l'éclec-

tisme est aussi de mise dans les travaux relatifs à l'histoire. Là aussi les généralités n'excluent point les détails, ni les détails les généralités. C'est une pusillanimité de sacrifier les généralités aux détails, qui dès lors manquent de sens : c'est une extravagance de sacrifier les détails aux généralités, qui dès lors ne sont plus que des rêveries. Tout ce qui est bon et vrai peut et doit aller avec tout ce qui est vrai et bon. Seulement chaque chose a sa place et son heure. J'essaierai de porter un jour, à la chaire qui m'est rendue, une histoire générale de la philosophie ancienne, d'en montrer l'unité, de faire voir l'enchaînement et l'analogie des faits dont elle se compose, et qui en font une époque *sui generis*, avec les variétés essentielles qui donnent naissance à ses périodes diverses. Ici je présente d'avance à mes auditeurs, et à ceux qui s'intéressent à cette grande époque de l'histoire de la philosophie, un certain nombre de points particuliers de quelque importance que j'ai tâché d'établir solidement. *Cras altera mittam.*

Paris, 8 novembre 1828.

V. C.

DU VRAI COMMENCEMENT

DE L'HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE.

C'est une erreur grave de confondre l'histoire de la philosophie avec celle de l'esprit humain et de l'humanité. En effet toutes les pensées ne sont point des pensées philosophiques, à proprement parler, ni dans l'espèce ni dans l'individu. L'homme individuel pense de bonne heure, et ses facultés, dans leur culture la plus imparfaite, portent déjà des idées et des croyances de tout genre. Rien ne lui manque, dans son premier élan, pour atteindre à la vérité, ni en lui ni autour de lui ni au-dessus de lui. Le monde existe; Dieu existe; l'homme le sait, et se sait lui-même, s'il possède une seule idée. En contact avec toutes choses, l'instinct intellectuel dont il est doué s'applique à tout, et va d'abord aussi loin qu'il ira jamais. L'homme, il est vrai, ne débute point par poser des problèmes et par essayer de les résoudre : il voit, il sent, il conçoit, et il croit; et, dès

le premier jour, son intelligence se développe de la manière la plus riche et la plus féconde : mais ce développement est tout spontané. Plus tard vient la réflexion, et avec elle la philosophie. Tandis que l'activité spontanée de l'intelligence se mêle et s'identifie avec les objets auxquels elle s'applique, et se teint pour ainsi dire de leurs couleurs, l'activité réfléchie s'en sépare, rentre en elle-même, et là, se prenant comme objet de son action, se demande compte de ce qu'elle a pensé, comment et pourquoi elle a ainsi pensé, comment et pourquoi elle pense, convertissant en problème ce qui naguère était un fait, procédant avec méthode, quand auparavant elle obéissait à l'instinct, substituant à l'inspiration immédiate des conceptions progressives, et des systèmes aux croyances naturelles. En un mot, la réflexion crée la science là où la spontanéité avait produit la foi. C'est la différence de l'abstrait au concret, de l'analyse à la synthèse. Or, on ne peut nier que l'abstraction ne soit nécessairement précédée par une opération différente d'elle, que la synthèse ne soit antérieure à l'analyse, et que la foi n'ait devancé la science. La philosophie, fille de la réflexion, est donc un développement ultérieur de l'esprit humain, auquel sert de point de départ et de base un premier développement tout-à-fait distinct du second, au moins dans la forme. C'est ainsi que se passent les choses dans l'individu :

elles se passent de même dans l'espèce. Là aussi une révélation immédiate découvre à l'intelligence les secrets des êtres, l'éclaire comme d'en haut de lumières admirables, et tout d'abord y appose le sceau des vérités éternelles. Antérieurement à tout système, le genre humain pense, et, par les forces dont il est doué, atteint de lui-même et spontanément les vérités essentielles, sans attendre le secours tardif de la réflexion et des philosophes. Cette distinction est de la plus haute importance: elle relève la nature humaine, et met déjà de la lumière et de la grandeur autour de son berceau, en même temps qu'elle signale un progrès régulier dans sa marche [1].

L'histoire de la philosophie n'est donc pas contemporaine de l'histoire de l'esprit humain. Celle-ci est beaucoup plus étendue que la première; elle n'est pas moins intéressante, mais elle est nécessairement plus obscure; car si la lumière réfléchie n'est pas toujours plus abondante que la lumière primitive, elle est plus nette et plus distincte, et laisse mieux voir les objets qu'elle éclaire tour à tour dans une direction déterminée d'avance pour la commodité du spectateur. Quand donc la philosophie remonte au-delà de

[1] Voyez dans les *Fragmens philosophiques* (1826) le morceau intitulé : *De la spontanéité et de la réflexion*, et les quinze dernières pages de la préface.

l'époque où elle est née et s'enfonce dans les origines de la pensée humaine, elle sort de son domaine proprement dit, et court le risque de se perdre dans de profondes ténèbres. Son premier effort doit être de déterminer et de circonscrire le champ de ses recherches; il est d'ailleurs assez étendu.

Par ces considérations, nous ne pouvons approuver les historiens de la philosophie qui, pour se placer à son origine, remontent jusqu'à celle du genre humain, et se livrent à des hypothèses arbitraires, totalement indifférentes et étrangères à leur vrai sujet. Confondant sans cesse la pensée et la philosophie, ils demandent à l'état sauvage des systèmes où il n'y a que des croyances, et parce que, grâce à Dieu, nulle génération humaine n'est déshéritée d'intelligence, où il ne faut voir que des hommes, ils croient trouver des philosophes. L'historien de l'humanité et des religions, qui en sont le développement le plus immédiat, doit sans doute poursuivre les moindres vestiges de la pensée de l'homme sous les formes religieuses les plus grossières; mais l'historien de la philosophie ne doit prendre la pensée qu'au point où elle se manifeste sous cette forme spéciale qui constitue la philosophie. On souffre de voir l'illustre Brücker divisant l'histoire de la philosophie en philosophie antédiluvienne et postdiluvienne; dans cette dernière, distinguant

ce qu'il appelle la philosophie barbare d'avec la philosophie des Grecs; et dans cette dernière encore, distinguant plusieurs sortes de philosophie, la philosophie mythologique, la philosophie politique, et la philosophie artificielle, avant d'arriver à la philosophie proprement dite; enfin, dans un appendice sous le titre de philosophie exotique, cherchant dans l'Amérique des vestiges de philosophie, et, faute d'en trouver, nous racontant des mythes et des fables qui appartiennent bien, nous le répétons, à l'histoire de l'esprit humain, mais non pas à celle de la philosophie. Assurément personne ne rend plus justice que nous à ce respectable Brücker, si infatigable dans ses recherches, si exact dans ses citations, si scrupuleux dans ses jugemens, et qui a élevé le premier grand monument en l'honneur de la philosophie; mais ce monument serait plus admirable encore, si une ordonnance plus sévère eût retranché le luxe surabondant des constructions accessoires, et mené plus directement au sanctuaire.

Selon nous, il faut retrancher de l'histoire de la philosophie toutes les hypothèses tirées d'un prétendu état sauvage, ou d'une civilisation première, supérieure aux civilisations qui l'ont suivie; car tout cela n'est pas même de l'histoire. Il y a plus; il faudrait peut-être retrancher de l'histoire de la philosophie toute la première époque vraiment historique de l'humanité, c'est-à-dire

l'époque orientale. En effet l'Orient, à le prendre en masse et dans ses rapports les plus généraux avec l'Occident, présente tous les caractères de cette spontanéité riche et puissante qui a précédé l'âge de la réflexion et de la philosophie dans l'espèce humaine. Dans l'Orient, tout est illumination, vue immédiate, dogme, symbole, mythologie. Sans doute il ne faut pas croire que toute réflexion et toute philosophie ait manqué à l'Orient; d'abord la chose est en soi impossible, ensuite les faits prouvent le contraire[1]; mais il est certain qu'en général, dans cette première époque du monde, il faut moins chercher des systèmes que des religions, des écoles que des sacerdoces. L'intelligence à son aurore a déjà tout entrevu, mais à travers un nuage; et, trop faible encore pour se soutenir contre ces intuitions puissantes, elle s'y abandonne et s'y confond, sans oser ni sans pouvoir les soumettre à l'examen et à un jugement méthodique. L'humanité joue alors, en quelque sorte, le moindre rôle dans ses propres conceptions. Gigantesques et démesurées dans

[1] Outre le *Bhagavad-Gita* (éd. G. Schlegel, Bonn, 1823) et l'excellente analyse qu'en a donnée M. Guillaume de Humboldt (Berlin, 1826), voyez les savans Mémoires de Colebrooke sur la Philosophie des Hindous, dans les *Transactions* de la société asiatique de Londres (1824-1827), et les extraits exacts et étendus que M. Abel-Rémusat en a insérés dans le *Journal des Savans* (décembre 1825, avril 1826, mars et juillet 1828).

leurs objets, elles accablent l'âme humaine, au lieu de l'élever et de l'affranchir. Ce grand univers, et le Dieu qui y est partout, laissent encore trop peu de place dans l'esprit de l'homme à l'homme lui-même. La pensée a déjà une portée immense, mais peu de liberté; et c'est précisément la liberté qui constitue la philosophie. Aussi, jetez un coup d'œil sur les monuments qui subsistent de ces vieux âges, vous n'y découvrez jamais le mouvement original d'une pensée particulière, mais l'empreinte d'une idée sans nom et presque sans date, si mystérieuse dans son origine, si imposante dans ses formes et dans tout son aspect, que même à la distance de tant de siècles la pensée individuelle ose à peine aujourd'hui s'y appliquer avec les procédés modernes, l'examiner et l'analyser comme le résultat d'une pensée semblable à elle. Le philosophe se sent en présence d'un monde qui n'est pas le sien, et qu'il ne peut comprendre que précisément à condition de déposer toutes ses habitudes, et de ressaisir, dans le silence de la réflexion, ce sens de l'inspiration qui seul peut nous révéler le secret de la haute antiquité et des inspirations primitives. L'Orient, avec ses religions, son symbolisme universel et ses formidables sacerdoces, appartient au mythologue plus qu'au philosophe. Le philosophe fera donc bien de peu s'arrêter à l'Orient, et de se transporter d'abord en Grèce. En effet c'est surtout avec la Grèce que com-

mence pour l'humanité le sentiment et l'exercice de l'activité volontaire et libre, cette énergie individuelle qui ose regarder en face les dogmes régnans, cette réflexion solitaire qui fait abstraction de toutes choses, hormis d'elle-même, et se prend elle-même pour son point de départ et sa règle unique, c'est-à-dire la philosophie. C'est la Grèce qui a donné la philosophie au genre humain : c'est donc en Grèce que commence l'histoire de la philosophie proprement dite, et c'est là qu'il faut d'abord la chercher; c'est là qu'elle a son enfance, ses tâtonnemens et ses progrès. Tout ce qui précède lui est étranger.

XÉNOPHANE,

FONDATEUR DE L'ÉCOLE D'ÉLÉE.

XÉNOPHANE, fondateur de l'école d'Élée, naquit, de l'aveu de tous les auteurs [1], à Colophon, colonie Ionienne de l'Asie-Mineure. Les uns le disent fils de Dexius [2] ou Dexinus [3], les autres d'Orthomène [4]; cette dernière opinion a pour elle les meilleurs et les plus nombreux témoignages, et elle a généralement prévalu. Quant à la date précise de sa naissance, parmi bien des contradictions apparentes ou réelles, nous trouvons pourtant trois auteurs qui, malgré la différence d'écoles et d'époques, sont unanimes à cet égard. Sotion, au rapport de Diogène de Laërte [5], fait Xénophane contemporain d'Anaximandre, ce qui placerait à peu près sa naissance vers la quarantième olympiade; or, Sotion, qui vivait près de deux siècles avant notre ère, qui avait voué toute sa vie à l'étude de l'histoire des premiers âges de la philosophie grecque, et qui

[1] Cicéron, *De divinat.*, I. Sextus, éd. Fabricius, III, 30. VII, 14, 47. Diogène, IX, 18. Strab., XIV, etc. — [2] Diog., *ibid.* — [3] Lucien, *in Macrobiis.* — [4] Apollodore, selon Diogène. Voyez aussi le faux Origène, *Philosophumena*, éd. Ch. Wolf, p. 94, Théodoret, *Therap.*, *Serm.* IV, etc. — [5] *Ibid.*

était entouré, à Alexandrie, des plus riches documents historiques, est une autorité grave. Apollodore, qui était, comme Sotion, très-versé dans l'histoire de la philosophie, et vivait comme lui à Alexandrie, un siècle plus tard, fait aussi naître Xénophane, selon Clément d'Alexandrie[1], à la quarantième olympiade. Enfin, deux siècles avant notre ère, Sextus, qui s'est beaucoup occupé du fondateur de l'école d'Élée et nous en a conservé de précieux fragments, met sans hésiter sa naissance à la même époque[2]. Voilà donc trois auteurs dignes de confiance, qui, s'accordant sur ce point, forment une autorité imposante. De plus, il ne faut pas oublier que Xénophane a vécu très-long-temps. Lucien le fait vivre quatre-vingt-onze ans [3], et encore est-ce trop peu; car Diogène nous a conservé des vers dans lesquels Xénophane nous apprend lui-même quel était son âge au moment où il les composait; et cet âge est celui de quatre-vingt-douze ans [4]. Et comme rien ne prouve que Xénophane soit mort immédiatement après avoir fait ces vers, on peut très-bien, avec Censorinus [5], le faire vivre un siècle, un peu plus ou un peu moins. Or, en partant de la date de la quarantième olympiade, avec Sotion, Apollodore et Sextus, et en nous donnant un siècle entier d'après Xénophane lui-même, nous avons

[1] *Stromat.* I. — [2] Sext. I, 12. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* — [5] *De die natali*, XV.

assez d'espace pour y placer tous les récits des auteurs et résoudre leurs contradictions apparentes. En effet, un homme né à la quarantième olympiade, et qui a vécu à peu près un siècle, a dû voir la soixante-cinquième olympiade. Par conséquent il a très-bien pu venir à la soixante et unième olympiade, comme l'attestent tous les auteurs, lui, Ionien d'origine, s'établir à Élée, dans une colonie Phocéenne de la Grande-Grèce, colonie récemment fondée, dont les habitans échappés aux désastres de toutes les autres colonies de l'Asie-Mineure, restés seuls libres, à force de courage et de dévouement, au milieu de la commune servitude, offraient un asile et une patrie à tous ceux de leurs compatriotes qui fuyaient le joug des Perses. Il a pu, à l'âge de quatre-vingt-douze ans, c'est-à-dire, à la soixante-troisième olympiade, composer les vers rapportés par Diogène. Et quand ce même Diogène dit que Xénophane fleurit vers la soixantième olympiade, rien de plus facile à admettre, en prenant la quarantième pour date de sa naissance; car dans ce cas, il aurait fleuri à l'âge de quatre-vingts ans, ce qui devait être en effet la plus belle époque de son talent et de sa gloire, à l'en croire lui-même. Apollodore, dans le passage cité par Clément, après avoir dit que Xénophane naquit vers la quarantième olympiade, ajoute qu'il prolongea sa vie jusqu'au temps de Darius et de Cyrus; et le faux Origène dit à peu près la

même chose. Rien encore de plus facile à concevoir; car Cyrus était dans toute sa puissance vers la cinquante-huitième olympiade; et Darius étant monté sur le trône à la fin de la soixante-quatrième, Xénophane a pu voir les commencemens de son règne. D'ailleurs le faux Origène ne fait mention que de Cyrus. Cependant on fait dire à Eusèbe que Xénophane est né dans la cinquante-sixième olympiade; et sur cette base on élève un long échafaudage chronologique que nous renverserons d'un seul mot : Eusèbe n'a pas dit que Xénophane naquit, mais qu'il fleurit à la cinquante-sixième olympiade, *clarus habetur,* ce qui est tout différent, et si différent que l'autorité d'Eusèbe est alors pour nous, et détruit l'opinion même que jusqu'ici elle paraissait appuyer. On cite encore des vers de Xénophane, rapportés par Athénée, où il parle de l'invasion des Perses; et de ces vers on tire la nécessité de le faire aller jusqu'à la bataille de Marathon et même au-delà, c'est-à-dire jusqu'à la soixante-quinzième olympiade. Mais nous contestons le sens que l'on veut donner aux vers de Xénophane. Selon nous, ces vers ne font pas allusion à l'invasion du continent de la Grèce, mais bien à celle des côtes de l'Asie-Mineure, qui eut tant d'influence sur la destinée de sa première et de sa seconde patrie et sur l'histoire entière de sa vie :

Voici ce qu'il faut dire auprès du feu pendant l'hiver,
Couché mollement et bien repu,

Buvant du vin délicieux, et mangeant des pois chiches :
Qui es-tu ? d'où es-tu ? quel âge as-tu, mon cher ?
Quel âge avais-tu quand le Mède arriva ?

Tels sont les vers de Xénophane que nous a conservés Athénée [1]. On y reconnaît un Ionien de cœur et d'habitude, qui, s'adressant à un habitant de la nouvelle colonie, relève le charme de la sécurité présente du souvenir de l'infortune passée, et, tranquille à Élée, s'entretient des désastres de Phocée avec un homme qui a grandi depuis ces malheurs, et dont il mesure l'âge actuel sur celui qu'il pouvait avoir quand le Mède arriva. Quelle pouvait être l'invasion du Mède qui importât si fort à un homme d'Élée, sinon celle qui le regardait, c'est-à-dire l'expédition contre les colonies grecques de l'Asie-Mineure, et particulièrement contre Phocée, la mère-patrie d'Élée? Hérodote [2], qui raconte cette expédition, la défense désespérée des Phocéens, leur fuite nocturne, leurs aventures en Corse et en Sardaigne, et leur défaite par les Carthaginois, qui les força de se jeter sur les côtes de l'Italie et d'y fixer leurs pénates, Hérodote nous apprend qu'Harpagus, général de Cyrus et chef de l'expédition, quoiqu'il commandât les Perses, était Mède de nation. Il n'est donc pas impossible que l'expression : *le Mède arriva*, désigne tout simplement cet Harpagus, auteur

[1] Liv. II. Ed. Schweighaüser, T. I, p. 209.
[2] Liv. II.

des maux de Phocée et d'Élée. Mais il est plus probable que c'est une expression générale qui désigne les Perses eux-mêmes, que l'on appelait alors Mèdes, témoin l'expression de *guerre médique* et les expressions latines dérivées de celle-là [1]. Or, nous convenons bien que les Grecs du continent devaient appeler invasion médique celle qui fut suivie de la bataille de Marathon et de Salamine; mais ce n'est point ici un Grec du continent qui parle à un Grec du continent: c'est un Grec de l'Asie-Mineure qui parle à des Grecs de l'Asie-Mineure, pour lesquels le Perse ou le Mède ne peut être que celui qui les attaqua et leur enleva leur patrie, événement terrible et mémorable, par lequel il était naturel que les hommes échappés à ce grand désastre, une fois tranquilles à Élée, comptassent les années de leurs enfans. Les vers de Xénophane, faits à Élée, et adressés à un Éléate, ne peuvent donc désigner que l'invasion des Perses dans l'Asie-Mineure, et nullement la guerre médique proprement dite, celle qu'appellent ainsi les historiens et les poètes du continent. Cette interprétation, qui nous semble incontestable, résout les difficultés que l'on pourrait tirer contre nous des vers de Xénophane cités par Athénée; et par là tombe le seul argument plausible sur lequel repose, avec la fausse autorité d'Eusèbe, tout

[1] Horat. — *Neu sinas Medos equitare inultos. Carm.*, 1, 2, etc.

l'édifice chronologique de Casaubon[1], de Bayle[2], de Dodwel[3], de Feuerlin[4], de Brucker[5] et de Harles[6].

Nous avons vu que les témoignages en apparence les plus opposés, bien examinés, se concilient et concourent au même résultat. Ce résultat, si bien appuyé, ne peut plus être ébranlé par la seule autorité de Timée, qui, selon Clément[7], fait naître Xénophane au temps de Hiéron, tyran de Sicile, et du poète Épicharme. Nous ne dissimulerons pas qu'il y a dans les *Apophthegmes*[8] de Plutarque une anecdote qui se rapporte à l'opinion de Timée. Xénophane, selon Plutarque, s'étant plaint à Hiéron de ne pouvoir nourrir deux serviteurs, celui-ci lui répondit: « Homère, que tu déchires, en nourrit, après sa mort, plus de dix mille. » Nous trouvons aussi dans la *Métaphysique* d'Aristote[9] un passage duquel il résulterait qu'Épicharme avait dit de Xénophane: « Il a l'air d'avoir raison, mais il a tort. » D'abord il ne suit nullement de ce passage d'Aristote qu'Épicharme ait connu Xénophane, mais seulement qu'Épicharme a vécu dans un temps où la gloire de Xénophane remplissait

[1] Sur Athén. II. — [2] *Dictionn.* art. *Xénoph.* — [3] *De veteribus Græcor. et Romanor. cycl.*, dissert. III. — [4] *Dissert. histor. philosophica de Xenoph.*, Altdorf, 1729. — [5] *Hist. crit. phil.*, T. I, p. 1143. — [6] *Biblioth. græc.*, T. I, p. 614. — [7] *Stromat.* I. — [8] Ed. Reiske, T. VI, p. 669. — [9] Ed. Brandis, p. 79.

encore assez la Grèce pour qu'Épicharme mît de l'intérêt à lui lancer quelques traits satiriques. Pour l'opinion de Timée, elle est si étrange qu'elle se détruit elle-même. En effet, Hiéron et Épicharme sont à peu près de la soixante-quinzième olympiade. Ajoutez un siècle pour la durée de la vie de Xénophane, et vous le faites aller jusqu'à Périclès et Socrate, ce qui n'a pas besoin d'être réfuté. Aussi, nul critique n'a-t-il adopté l'opinion de Timée, mais elle a eu du moins cette autorité, de faire méconnaître celle que nous avons exposée, et qui a pour elle l'accord et l'unanimité de tous les autres témoignages; en sorte que, comme terme moyen, la plupart des critiques ont pris la fausse date d'Eusèbe. Meiners et Fülleborn n'abordent pas même la difficulté. Tiedemann s'attache à la date certaine de la fondation de l'école d'Élée, qui n'a pu être antérieure à celle de cette ville, c'est-à-dire à la soixante et unième olympiade. Tennemann, et d'après lui, Ernesti et Adelung se contentent de le faire naître à peu près au temps de Pythagore, ce qui ne décide rien. Carus et Éberhard placent sa naissance à la cinquante-sixième olympiade. Ast et Rixner la mettent 600 ans avant J. Christ, c'est-à-dire à la quarante-cinquième olympiade; mais on ne voit pas du tout pourquoi ils choisissent cette date arbitraire, et ils n'appuient leur opinion d'aucune preuve. Nous regrettons que M. Brandis, qui a donné

sur l'école d'Élée l'ouvrage le plus étendu et le mieux fait que nous connaissions[1], exclusivement occupé des doctrines de cette école, en ait totalement négligé l'histoire extérieure à laquelle se rapportent les questions de chronologie. Et cependant les questions de chronologie, en apparence indifférentes, tiennent intimement à l'histoire approfondie des écoles, puisque bien résolues elles mettent en évidence leurs relations, les emprunts qu'elles ont pu se faire réciproquement, et leurs liens historiques qui supposent tant d'autres liens.

La date de la naissance de Xénophane ainsi fixée, on s'oriente assez bien dans le reste de son histoire et de sa vie. Né à Colophon, à la quarantième olympiade (617 ans avant notre ère), tous les auteurs attestent qu'il quitta sa patrie, mais on ne sait trop à quelle époque, ni s'il la quitta volontairement ou malgré lui. Il n'est pas impossible que Xénophane, comme Pythagore, ait fui lui-même le spectacle de la servitude et de la corruption de son pays. Cependant, il est plus probable qu'il fut exilé, l'expression de Diogène[2], répétée par tous les auteurs, supposant une perte que l'on n'a pas faite volontairement, et qui nous est imposée par le sort. Le même Diogène nous apprend qu'après avoir quitté sa pa-

[1] *Commentationum Eleaticarum pars prima*, 1813.
[2] *Ibid.* Ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος.

trie, Xénophane vécut en Sicile, à Zancle et à Catane. Plus tard, et déjà vieux, il vint s'établir dans la colonie nouvelle d'Élée, sur les côtes de l'Italie, et l'établissement de cette colonie ayant eu lieu dans l'olympiade soixante-une (536 avant J.-C.), Xénophane, d'après notre calcul, ne devait pas avoir moins de quatre-vingts ans, lorsqu'il se fixa à Élée. Il eut des enfans qui moururent avant lui. Démétrius de Phalère, dans son traité *de la vieillesse*, et le stoïcien Panætius, dans son traité *de la tranquillité*, racontent tous deux, au rapport de Diogène, qu'il ensevelit ses fils de ses propres mains, comme le firent Anaxagore et les pythagoriciens Parmeniscos et Orestadès, selon Phavorinus dans le premier livre de ses *Commentaires*[1]. Brucker voit dans ce fait une preuve de la pauvreté de Xénophane; mais Casaubon remarque fort bien que c'est seulement une preuve de force morale, une pratique pythagoricienne, et que c'est pour cela que, d'après Philostrate, Apollonius de Tyane, le second Pythagore, ensevelit lui-même son père. L'anecdote racontée par Plutarque, réduite à sa juste valeur, prouve d'ailleurs assez bien quelle était la pauvreté de Xénophane. Il paraît qu'il vivait du métier de rhapsode, comme Homère et Hésiode; c'est ainsi du moins que nous entendons la phrase incertaine de

[1] Diog., *ibid.*

Diogène[1]. Il est même probable qu'en sa qualité de rhapsode il alla réciter ses vers dans les cours de la Sicile; car, outre l'anecdote de Plutarque qui le met en rapport avec Hiéron, Diogène nous a conservé un mot de Xénophane qui atteste une certaine expérience des grands et des princes : « Il faut ne pas approcher des tyrans, ou le faire avec une extrême douceur. » Enfin, Timon, qui n'était pas facile en ce genre, loue sa bonne foi et son indépendance, et l'absout entièrement[2] du reproche d'entêtement dogmatique qu'il fait à tous les philosophes.

On a souvent agité la question de savoir si Xénophane avait eu des maîtres, et quels avaient été

[1] Ἐρραψῳδεῖ τὰ ἑαυτοῦ. Feuerlin entend qu'il avait composé tant de vers, qu'il en avait fait des centons. Rossi (*Comment. Laert.* Romæ, 1788) ne voit dans ῥαψῳδεῖν qu'une composition en vers. Fülleborn entend, comme nous, que Xénophane récitait ses vers, et il en conclut qu'il ne les écrivit pas, soupçon qui s'accorde très-bien avec le titre de premier écrivain philosophique que l'antiquité a donné à Anaxagore. Diog. II, 3, 8. Clém. Alex., *Stromat.* I. — D'ailleurs, si Xénophane allait récitant ses vers comme Homère, il ne les chantait pas; car Athénée (Liv. XII, éd. Schw., t. V, p. 293) nous apprend que Xénophane, comme Théognis, Solon, Phocylide et Periander, se contentait d'exprimer ses idées dans le langage du temps, c'est-à-dire en vers, mais sans y joindre aucun accompagnement musical; c'est ce caractère de sévérité qui sépare la poésie philosophique de la poésie ordinaire. — [2] Diog. et Sext., *ibid.*

ces maîtres. Selon Diogène, il n'en eut aucun; selon d'autres, il prit des leçons de Boton l'Athénien; et même quelques auteurs pensent qu'il étudia sous Archelaüs. Lucien appuie cette dernière opinion. L'Athénien Boton est parfaitement inconnu. Pour Archelaüs, il s'agit de savoir si l'on adopte sur la date de la naissance de Xénophane l'opinion de Timée ou celle de Sotion, d'Apollodore et de Sextus. Dans l'opinion de Timée, Xénophane aurait très-bien pu entendre Archelaüs, un des maîtres de Socrate, car il aurait été le contemporain de ce dernier. Mais, dans notre calcul, la chose est absolument impossible. Diogène déclare qu'il s'écarta de Thalès et de Pythagore, et qu'il critiqua sévèrement Épiménide. Il connaissait donc leurs systèmes s'il les rejeta. Il est en effet presque impossible qu'un homme né six cent dix-sept ans avant J. Christ, et qui vécut un siècle entier sur les côtes de l'Asie-Mineure, en Sicile et dans la Grande-Grèce, n'ait pas connu les philosophes dont la gloire remplissait et cette époque et ces contrées. La phrase célèbre de Platon qui semble faire remonter l'école éléatique plus haut encore que Xénophane, a fort embarrassé Heindorf, qui sur la foi de cette phrase cherche un philosophe éléatique antérieur à Xénophane, et ne le trouve point. M. Brandis soupçonne que Platon a voulu dire seulement que, même avant Xénophane, le système de l'unité absolue avait dû se présenter à quelques esprits,

ce qui est très-vraisemblable, puisque l'idée de l'unité absolue est inhérente à l'esprit humain lui-même. Mais il nous semble qu'il n'est ici question ni d'un philosophe éléatique, ni de l'esprit humain et de penseurs inconnus, mais de l'école pythagoricienne qui renfermait le germe de l'école d'Élée[1], et qui peut en être considérée comme la mère. Toutefois nous ne trouvons dans l'antiquité aucun passage où il soit fait mention des rapports directs de Xénophane avec l'institut pythagorique dont parlent plusieurs modernes, si ce n'est peut-être celui que nous avons déjà cité, où Diogène dit qu'il enterra ses enfans de ses propres mains. Mais si c'était là une coutume pythagoricienne, elle était aussi pratiquée comme un exercice moral par des philosophes d'une école différente, et Diogène au même endroit raconte la même chose d'Anaxagore. Si donc avec son caractère indépendant et sa vie errante, Xénophane n'eut pas de maîtres, à proprement parler, il s'instruisit librement à la grande école de son siècle. Il s'inspira de toutes les doctrines contemporaines, mais il ne s'asservit à aucune, et fonda lui-même un système qui suppose l'existence et la connaissance préalable de deux autres. En effet, nous verrons plus tard que le

[1] Plat. *Sophist.* Ed. Heindorf, p. 367. Τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον....

système de Xénophane tient du pythagorisme, et qu'il résume en même temps toute la philosophie ionienne antérieure et contemporaine, et représente merveilleusement la destinée de cet homme de Colophon, qui, après avoir passé la plus grande partie de sa vie dans l'Ionie, vint achever sa carrière en Italie, et joindre à l'empirisme et aux habitudes de son premier pays quelque chose de l'esprit idéaliste de sa patrie adoptive. Quand on voit ainsi le rapport de la doctrine d'un philosophe avec les circonstances fondamentales de sa vie, on n'est plus tenté de mépriser la biographie : il vaut mieux la féconder et l'agrandir en la mettant au service de l'histoire. Dates, lieux, événemens, tout contient des idées pour qui sait les reconnaître, quelles que soient leurs formes; rien n'est indifférent, car rien n'est arbitraire; tout est à sa place, tout se rapporte au rôle assigné à chaque philosophe et à chaque système.

Après avoir recherché et épuisé, autant que nous l'avons pu, les documens épars dans l'antiquité sur la vie de Xénophane, nous allons rassembler ici tout ce qu'il est possible de retrouver encore de ses différens ouvrages, avant d'arriver à celui qui contenait son système et qui a rendu son nom célèbre.

Diogène dans son introduction[1] nous apprend

[1] 16.

que Xénophane avait composé beaucoup d'ouvrages; mais quels étaient ces ouvrages, c'est ce qu'il n'est pas toujours facile de déterminer avec précision.

L'antiquité presque entière attribue des silles à Xénophane. Strabon[1] et Eustathe[2] le déclarent positivement. Apulée (d'après la correction de Casaubon) le fait auteur de satires qui ne peuvent être que les silles, dont parle la tradition. Le scoliaste d'Aristophane cite même un vers de ces silles[3]. A ce compte, Xénophane serait le premier sillographe et l'inventeur de ce genre de poésie. Mais une critique sévère lui a enlevé cet honneur. D'abord on voit par un passage de Proclus dans son commentaire sur les *OEuvres et les Jours*[4] qu'il n'avait jamais vu lui-même les silles de Xénophane. Ensuite Diogène n'en dit pas un mot; car dans la phrase tant controversée: γέγραφε δὲ καὶ ἐν ἔπεσιν, καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους κατὰ Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου, il est impossible de voir des silles sous le mot ἰάμβους; en effet ἰάμβους ne peut jamais signifier une satire en vers hexamètres. Or, tous les silles que nous connaissons sont écrits en ce mètre. On peut d'autant moins admettre cette hypothèse qu'ἰάμβους, à côté de ἐλεγείας et ἐν ἔπεσιν, désigne évidemment des iambes opposés à des pentamètres et à des hexamè-

[1] Liv. XIV. — [2] *Iliad.*, II. — [3] *Equit.*, v. 406. — [4] Ed. Gaisford, p. 165, sur le vers 284.

tres. Un passage de Sextus et un autre de Diogène ont donné à Stanley la clef de cette difficulté. Diogène[1] et Sextus[2] disent tous deux que Timon, le célèbre sillographe, dans un ouvrage divisé en trois livres, où il faisait la satire des philosophes de son temps et des temps antérieurs, avait présenté le second et le troisième livre de ses silles sous la forme d'un dialogue entre Xénophane et lui. Il interrogeait Xénophane qui lui répondait. On conçoit quels silles acres et mordants Timon avait dû mettre dans la bouche de Xénophane. Il n'est donc pas impossible que plus tard ces vers, détachés du corps de l'ouvrage, aient été mis sur le compte du personnage qui les débitait, ce qui aura trompé Strabon, Eustathe, Apulée et le scoliaste d'Aristophane. Telle est l'hypothèse de Stanley, d'abord combattue et ensuite adoptée par Fabricius et généralement admise.

Il semble bien résulter de la phrase de Diogène que nous avons citée, que Xénophane écrivit des iambes contre Homère et Hésiode. Cette phrase a tourmenté tous les critiques. Vossius et Ménage, sur Diogène, veulent que Xénophane ait attaqué Homère et Hésiode en hexamètres, en pentamètres et en iambes, ce qui semble un peu fort; Kühnius, qu'il ait écrit des hexamètres, des pentamètres et des iambes, et qu'il ait écrit

[1] Diog. IX, 3. — [2] Sext., *Pyrrh.* I, 33, p. 58.

aussi contre Homère et Hésiode : interprétation qui contient à la fois une séparation et une addition arbitraire. Feuerlin et Rossi soupçonnent que la mention des iambes est une interpolation de quelque copiste, et comme Diogène, dans le même chapitre, parle d'un Xénophane de Lesbos, écrivain d'iambes, ils supposent qu'un copiste aura mis sur le compte de l'un ce qui se rapportait seulement à l'autre. Xénophane serait alors tout aussi innocent des iambes contre Homère et Hésiode que des silles. En effet, il est à remarquer que non-seulement il ne reste aucun iambe de Xénophane, mais qu'il n'en est pas question une seule fois dans toute l'antiquité, et que pas un des nombreux commentateurs d'Homère et d'Hésiode n'en dit un mot. Cependant la phrase de Diogène subsiste, il est vrai, visiblement corrompue; mais faute de documents il paraît impossible de la rétablir, et toute tentative à cet égard serait arbitraire et superflue. Qu'il nous suffise donc de constater que Diogène attribue à Xénophane des iambes contre Hésiode et Homère dont nul autre auteur ne parle, et dont il ne reste aucune trace. Toutefois il faut ajouter que Timon, au rapport de Diogène[1] et de Sextus[2], représente Xénophane comme un adversaire d'Homère; et il ne faut pas oublier l'anecdote de Plutarque qui semble prouver que Xénophane faisait presque

[1] *Ibid.* — [2] *Ibid.*, p. 58.

métier de décrier Homère. Convenons que, pour s'être fait une pareille réputation, pour que Timon l'ait choisi comme l'interprète de ses satires contre les philosophes et les poëtes, pour que l'antiquité se soit tellement prêtée à cette fiction qu'elle ait fini par en être dupe, pour expliquer enfin l'anecdote de Plutarque, l'épithète de Timon et la phrase de Diogène, on est forcé d'admettre que d'une manière ou d'une autre Xénophane avait plus ou moins mérité le rôle vrai ou faux qu'on lui imposait. Nous souhaiterions pouvoir tout expliquer par la chaleur avec laquelle, dans son grand ouvrage *sur la Nature*, dont il sera question tout à l'heure, en sa qualité de philosophe et de physicien, il attaqua Hésiode et Homère, et leur fit une guerre un peu trop vive, qui, mal comprise, lui aura donné l'apparence d'un ennemi d'Homère et d'Hésiode, lorsque peut-être il n'était que l'ennemi de l'emploi qu'ils avaient fait de leur génie pour répandre et accréditer les fables du polythéisme.

Athénée[1] cite deux passages d'un ouvrage, τὸ συγγενικόν, *de la parenté*, qu'il rapporte à un auteur nommé Zénophane, et il n'y a aucune raison pour changer ce nom en celui de Xénophane. De même ailleurs[2] il cite encore un passage d'un Zénophane, et il faut aussi conserver ce

[1] Liv. x. Ed. Schw., T. IV, p. 51. — [2] Liv. XIII. Ed. Schw., T. V, p. 83.

nom, ou, s'il fallait le changer, ce serait pour celui de Xénophon, le sujet de ce passage étant postérieur à Xénophane, et se rapportant au second Cyrus.

Diogène[1] veut qu'il ait écrit près de deux mille vers sur la fondation de Colophon et la colonisation d'Élée.

Athénée cite quelques vers d'un ouvrage de Xénophane, intitulé *Parodies*, ἐν παρῳδαῖς[2]. Ménage lit παρῳδίαις et entend les silles; en effet ces vers sont des hexamètres et par-là se prêtent à la supposition de Ménage. Mais ils n'ont rien de satirique; et si ces parodies faisaient partie des silles, comme les silles ont été ôtés à Xénophane, il faudrait aussi lui ôter ce fragment et l'attribuer à Timon, d'autant plus que Diogène, en parlant des silles de Timon, les appelle des espèces de parodies[3]. Mais ce n'est là qu'une suite d'hypothèses, et il est plus sage de convenir que, ces questions étant encore fort mal éclaircies, il faut s'en tenir provisoirement à ce que dit Athénée et accepter les vers qu'il nous a conservés comme un morceau d'un ouvrage particulier de Xénophane[4]. Ce sont les vers célèbres où l'on a vu jusqu'ici une allusion directe à Mara-

[1] *Ibid.* — [2] Ed. Schw., T. I, p. 209.

[3] Πάντας λοιδορεῖ καὶ σιλλαίνει τοὺς δογματικοὺς ἐν παρῳδίας εἴδει. Diog., IX, III.

[4] Il n'y a pas de raison pour changer παρῳδαὶ en παρῳδίαι;

thon ou à Salamine, et que nous avons cités plus haut :

Voici ce qu'il faut dire auprès du feu, etc.

Dans la Chronique d'Eusèbe Xénophane le physicien est donné comme un auteur tragique, *scriptor tragœdiarum.* Ménage propose de lire *elegiarum.* En effet, Diogène, dans la phrase plusieurs fois citée, parle d'élégies de Xénophane ; en différents endroits, il en rapporte des fragments, et Athénée nous en a conservé un assez grand nombre. Par exemple, les quatre vers où Xénophane nous apprend qu'il y a déjà soixante-sept ans qu'il est célèbre, et que sa célébrité a commencé à vingt-cinq ans, sont tirés d'une élégie de Xénophane, d'après Diogène.

Voilà déjà soixante-sept ans
Que la Grèce applaudit à mes travaux,
Et j'avais alors vingt-cinq ans,
Si toutefois il m'appartient de parler ainsi.

Voici d'autres pentamètres que Diogène[1] attribue aussi à Xénophane :

On dit qu'en passant près d'un chien que l'on battait,
Pythagore en eut pitié et dit à l'homme :

tous les manuscrits ont παρῳδαῖς, et παρωδὴ était exactement la même chose que ce qu'on a appelé plus tard παρωδία, un chant en réponse à un autre, et par conséquent une sorte d'imitation satirique.

[1] VIII, 36.

Arrête, ne le bats pas, car c'est l'âme d'un ami;
Je l'ai reconnue à ses cris.

Diogène rapporte ces quatre vers à une pièce qu'il appelle une élégie, et dont il nous a conservé le commencement :

Maintenant j'entrerai dans un autre discours, je montrerai
[le chemin.

Suidas, au mot Xénophane, cite ces quatre vers d'après Diogène, dont il reproduit la phrase et l'expression. On les trouve aussi sans nom d'auteur dans l'*Anthologie*, précédés de ces deux autres :

Pythagore, lorsqu'il eut trouvé la célèbre figure,
Fit un brillant sacrifice de bœufs.

Ces deux vers sont-ils de Xénophane? Diogène [1] et Athénée [2] les citent détachés des quatre premiers. Plutarque[3] les attribue à Apollodore. Tous ont bien l'air d'être de la même main, et peut-être les uns et les autres sont-ils d'une époque postérieure à celle de Xénophane.

Les fragments élégiaques que nous a conservés Athénée sont d'un tout autre caractère, et paraissent, ainsi que le premier morceau cité par Diogène où Xénophane parle de son âge et de sa gloire, parfaitement authentiques. Leur naïveté,

[1] VIII, 11. — [2] X, 13. Ed. Schw., IV, p. 30-31.
[3] Dans le traité : *Qu'on ne peut vivre heureux selon Épicure*. Ed. Reiske, X, p. 501.

le mélange de rudesse antique et de grâce naissante, le goût du plaisir avec celui de la liberté, le mépris des exercices du corps, la critique des fictions mythologiques et l'éloge ingénu de soi-même, y révèlent le caractère de Xénophane et celui de l'Ionie avec de légères teintes pythagoriciennes. Nous donnerons ici tous ces fragments peu connus, qu'il faut mettre parmi les monuments les plus anciens de la poésie philosophique chez les Grecs.

Tu avais[1] envoyé une cuisse de chevreau, et tu as reçu la cuisse grasse
D'un bœuf bien nourri, présent que n'aurait pas dédaigné celui
Dont la gloire parcourra toute la Grèce et ne s'éteindra pas,
Tant qu'il y aura des chants parmi les Grecs.

Les critiques supposent qu'il s'agit ici d'Ulysse et du pied de bœuf qui lui fut jeté par mépris[2]. Dans ce cas cet éloge d'Homère ne s'accorde point avec l'inimitié que l'on prête à Xénophane contre ce poëte, et fortifie l'opinion que ce n'est pas le poëte dans Homère que Xénophane attaqua, mais le propagateur des superstitions mythologiques.

Voici maintenant la description d'un banquet[3] :

La salle est préparée, les convives ont lavé leurs mains :
On a apporté les verres : un esclave arrange des couronnes sur les têtes,
Et présente dans une fiole une liqueur odorante.

[1] Athén., T. III, p. 369, éd. Schw.
[2] *Odyss.*, XX, 296.
[3] Athén., T. IV, p. 199.

Au milieu est la coupe remplie de joie.
Il y a aussi d'autre vin qui promet de ne jamais finir;
Il est encore dans les cruches et exhale le parfum de la fleur.
Autour de nous le thym répand une chaste odeur :
Il y a de l'eau fraîche, douce et pure,
Des pains exquis, et la table respectable
Chargée de fromage et de miel onctueux ;
Au milieu un autel couvert de fleurs :
Le chant et la joie remplissent la maison.
Avant tout, il faut que des hommes sages célèbrent Dieu
Par de bonnes paroles et de saints discours,
Lui faisant des libations et lui demandant la force
De faire ce qui est juste, car c'est toujours le plus sûr.
Et il n'y a pas de mal à boire, pourvu qu'on puisse revenir
A la maison sans un serviteur, à moins qu'on ne soit vieux.
Il faut louer celui qui après avoir bu tient d'utiles propos
Selon sa mémoire, et celui qui discourt de la vertu,
Qui ne raconte pas les combats des Titans ni des Géans
Ni des Centaures, fictions des temps passés,
Bagatelles aimables sans aucune utilité.
Mais il faut toujours avoir la pensée des Dieux.

Il est probable que les deux vers suivants [1] appartiennent à la même élégie que les précédents :

N'allez pas dans une coupe mêler au hasard le vin et l'eau,
Versez d'abord de l'eau et par dessus du vin pur.

Athénée [2] dit qu'Euripide dans *le premier Autolycus*, avait imité ce morceau des élégies de Xénophane contre les athlètes :

Qu'un athlète soit vainqueur à la course à pied,

[1] T. III, p. 213.
[2] T. IV, p. 12, 13 et 14.

Ou au pentathle, là où est le temple de Jupiter,
Auprès de la fontaine de Pise[1], à Olympie, soit à la lutte,
Ou au douloureux pugilat,
Ou au combat terrible qu'on appelle le pancration;
Qu'il se soit distingué aux yeux de ses concitoyens,
Qu'il ait obtenu au spectacle une place d'honneur,
Qu'il soit nourri au frais de l'état,
Ou qu'il en ait reçu un présent précieux,
Eût-il obtenu tout cela à la course des chevaux,
Il ne peut entrer en comparaison avec moi, car au-dessus de
Des hommes ou des chevaux est notre sagesse. [la force
Mais on en juge très-légèrement; il n'est pas juste
De préférer la force à la sagesse utile.

Car[2] parce qu'un homme excelle au pugilat,
Ou au pentathle, ou à la lutte,
Ou même à la course à pied, ce qui est le comble de l'honneur
Pour ceux qui veulent se distinguer dans les combats du
L'état n'en aura pas de meilleures lois, [corps,
Et c'est un petit sujet de joie pour une ville
Qu'un de ses citoyens ait été vainqueur sur les bords de Pise,
Car cela ne remplit pas ses greniers.

Xénophane, selon Athénée[3], soutient encore beaucoup d'autres choses à l'honneur de sa propre sagesse, et attaque l'art des athlètes, comme inutile et de nul prix.

Athénée raconte[4] sur la foi de Philarque que les Colophoniens, qui d'abord avaient été si sévères dans leurs mœurs, après qu'ils eurent été

[1] Etienne de Bysance : *Pise, ville et fontaine d'Olympie.*
[2] Peut-être ce morceau n'est-il pas la suite du précédent. Schw., *Animadv.* T. x, p. 307. — [3] *Ibid.*
[4] T. IV, p. 454.

en relation avec les Lydiens, se corrompirent; et il cite ces vers de Xénophane :

Ayant appris des Lydiens de funestes voluptés,
Pendant qu'ils étaient sous leur domination odieuse,
Ils allaient sur la place publique avec des manteaux teints [de pourpre,
Se promenant par milliers, fiers de leurs cheveux arrangés [avec art,
Et tout parfumés d'odeurs recherchées [1].

Mais ce n'est là que la partie littéraire pour ainsi dire des ouvrages de Xénophane : celui qui contenait son système philosophique, et qui a immortalisé son nom, était un poëme intitulé : *De la Nature*. On reconnaît ici cette première époque de la philosophie grecque, où la pensée, trop faible pour se prendre elle-même pour objet de ses recherches, absorbée dans la contemplation du monde extérieur, essayait de se rendre compte de ce grand phénomène, à l'existence duquel la sienne propre paraissait attachée. C'était là tellement la matière

[1] Et il ne faut pas croire que ce soit là le langage chagrin d'un philosophe exilé. Athénée rapporte un passage de Théopompe dans le quinzième livre de son histoire où cet historien traite les Colophoniens à peu près comme Xénophane, et explique par ces habitudes de mollesse leur asservissement, leurs dissensions et la ruine de leur pays. Selon Athénée, Diogène de Babylone raconte la même chose dans le premier livre des *Lois*.

nécessaire du travail philosophique de cette époque, que, dans les ouvrages qu'elle produisait, l'identité du sujet amenait celle du titre. La plupart sont intitulés : *De la Nature*, comme celui de Xénophane. Et même, comme avant Xénophane nous ne rencontrons aucun ouvrage qui porte ce titre devenu depuis si commun, nous sommes tentés de regarder Xénophane comme le premier qui ait mis dans le monde et dans la circulation des idées, toutefois sans l'écrire, une composition régulière sur ce sujet et sous ce titre. Cette composition non écrite, condamnée à exister un moment dans la mémoire et à périr, a péri en effet, sauf un petit nombre de fragments arrachés à l'incertitude et à la fragilité de la tradition, très-postérieurement il est vrai, mais sans qu'on ait aucune raison de révoquer en doute leur authenticité. En même temps les auteurs attribuent à Xénophane, sans citer ses propres paroles, des opinions qui se rapportent fort bien à ces fragments, de sorte que sur le même point l'autorité des fragments appuie celle des témoignages, lesquels de leur côté ajoutent à celle des fragments. Quelquefois aussi les fragments tombent sur des points où manquaient les témoignages; quelquefois ce sont les témoignages qui suppléent à l'absence de tout monument. Ainsi la critique, tout en regrettant de ne pas avoir plus de matériaux, peut cependant en recueillir un assez grand nombre, pour rétablir, sans le

secours d'aucune hypothèse, et reconstruire à peu près l'ensemble du système de Xénophane. C'est ce que nous allons essayer de faire avec le soin et l'étendue que réclament l'importance de ce système, l'influence qu'il a exercée sur l'école d'Élée et par l'école d'Élée sur la philosophie grecque tout entière, et la haute admiration ou les attaques violentes dont il a été l'objet à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie.

L'existence du poëme *De la Nature* est parfaitement attestée. Stobée [1] et Pollux [2] le citent expressément. Il était en vers hexamètres. En effet, d'un côté Diogène dit que Xénophane écrivit en vers hexamètres; de l'autre, Hermippus nous apprend, dans Diogène [3], qu'Empédocle, le rival de Xénophane, imita sa composition en vers héxamètres [4]. Or, quelle composition pouvait imiter Empédocle, sinon une composition philosophique? De plus, il n'est fait mention d'aucune autre composition philosophique de Xénophane que le poëme *sur la Nature*; et tous les fragments philosophiques qui nous ont été conservés de Xénophane sont en hexamètres. Il est donc naturel de les rapporter au poëme *De la Nature*, et d'après leur mètre et aussi d'après leur caractère. Car Stobée [5] donne positivement

[1] *Eclog. physic.*, éd. Heeren, p. 294. — [2] Liv. VI, ch. 9, sect. 46. « Il est question du cerisier dans l'ouvrage de Xénophane *sur la Nature* ». — [3] VIII, 2. — [4] Τὴν ἐποποιίαν. — [5] *Ibid.*

comme faisant partie de l'ouvrage *de la Nature* un fragment en vers hexamètres qui présente absolument le même caractère que tous les autres fragments en pareille mesure. Ainsi nous croyons pouvoir partir légitimement de ce point que tous les fragments en vers hexamètres qui restent de Xénophane appartenaient au poëme *De la Nature*, et que les opinions qu'ils expriment sont les membres épars du système de Xénophane. Maintenant quelles étaient les divisions de ce poëme, ses proportions et son plan général ? c'est ce dont ne parle aucun auteur. Encore pourrait-on se livrer à quelque conjecture à cet égard, si on connaissait l'ordre suivi par ses devanciers. Mais Xénophane n'ayant imité personne, et nul poëme philosophique antérieur au sien ne nous ayant été conservé, s'il en a même existé, nous ne pouvons soupçonner quelle fut sa manière de composer d'après celle qui régnait avant lui et de son temps; et nous sommes réduits à la rechercher dans celle de son disciple Parménide et de son imitateur Empédocle. Mais Parménide est un élève qui modifia considérablement le système de son maître; et il peut très-bien avoir eu pour d'autres vues et pour un autre principe une exposition différente. Empédocle qui ne s'écarta pas seulement de Xénophane mais le combattit, ne dut imiter du poëme de Xénophane que le mètre. D'ailleurs est-on bien sûr d'avoir le plan de l'ouvrage d'Empédocle et

de celui de Parménide? Nous trouvons donc plus sage de ne hasarder aucune hypothèse sur le plan et les divisions du poëme *De la Nature.* Forcés de renoncer à retrouver et à reproduire l'ordre de l'ouvrage original, condamnés à une exposition arbitraire, nous choisirons celle qui a du moins l'avantage de mettre le mieux en lumière le vrai caractère du système de Xénophane. Or, selon nous, ce système est loin d'avoir l'unité qu'on lui prête généralement. Nous avons vu que Xénophane est un Ionien, qui, après avoir passé la plus grande partie de sa vie dans l'Ionie ou tout près de l'Ionie, est allé vers l'âge de quatre-vingts ans s'établir dans un pays habité en grande partie par les Doriens et soumis à leur influence. De même la philosophie de Xénophane a en quelque sorte deux parties, l'une ionienne, l'autre dorienne et pythagoricienne. Xénophane, Ionien de sang et d'habitude, arrivé très-tard et tout formé à Élée, et y vivant avec des Ioniens (mais avec les plus énergiques des Ioniens), n'avait pu s'identifier entièrement avec l'esprit nouveau qu'il rencontra sur les côtes de l'Italie; et d'ailleurs cet esprit, qui cinquante ans plus tard devait s'étendre et acquérir une si grande influence, était encore à son berceau et retenu dans un cercle assez borné par le mystère presque sacerdotal dont Pythagore avait entouré sa doctrine et son école. Aussi le pythagorisme ne fait pas à lui seul tout

le système de Xénophane; mais il y est déjà ; et sa force secrète, l'air qui l'entoure, les mains toutes italiennes qui vont le recevoir, lui assurent un développement rapide et indépendant qui sera l'école d'Élée; mais ce n'est alors qu'un élément isolé ajouté à un élément étranger dans un système indécis. Tels sont en général tous les systèmes à leur naissance. Le passé met dans leur berceau des éléments condamnés à mourir, et qui pourtant y tiennent une place considérable à côté de germes obscurs encore, mais féconds et gros d'avenir. Le système réel de Xénophane est un mélange où les deux grandes philosophies contemporaines co-existent sans être fondues véritablement; aussi malgré leur accord momentané, il est évident que l'avenir doit les séparer et faire prévaloir l'une ou l'autre. Or, à Élée dans la Grande-Grèce, au milieu des établissements de Pythagore, ce qui devait prévaloir était le point de vue pythagoricien. De là Parménide, Mélisse et Zénon. Mais il faut bien se garder d'attribuer à Xénophane la simplicité et l'unité de ses successeurs; il faut lui laisser le caractère mixte et complexe qui constitue son originalité. Nous exposerons donc successivement les deux parties qu'une analyse sévère peut discerner dans l'apparente unité du système de Xénophane, pour en donner une idée exacte et complète, et pour le faire apprécier à sa juste valeur. On peut compter que les renseignements et les documents de tout

genre que nous ont laissés sur ce système les différents auteurs de l'antiquité, ont été recueillis par nous avec une impartialité scrupuleuse, et nous reproduirons ici tous ces documens, afin que le lecteur puisse juger par lui-même de la vérité ou de la fausseté de nos conclusions, lorsqu'il aura sous les yeux toutes les pièces qui leur servent de base. Si notre point de vue est juste, toutes les citations des auteurs doivent s'y adapter sans en excepter une, car une seule de moins est une objection grave contre la légitimité de la théorie qui ne peut l'admettre. En général, les contradictions des auteurs sont plus apparentes que réelles, et c'est la vertu de toute vue complète d'un sujet de les expliquer et de les résoudre.

La partie du système de Xénophane qui porte l'empreinte de l'esprit ionien est et devait être sa partie cosmologique et physique. Mais qu'est-ce que l'esprit ionien ? le sensualisme en toutes choses; l'amour du plaisir dans la vie; en politique, des goûts démocratiques et des mœurs serviles ; dans l'art, la prédominance de la grâce ; dans la religion, l'anthropomorphisme ; et dans la philosophie, qui est l'expression la plus générale de l'esprit d'un peuple, un empirisme plus ou moins ingénieux, une curiosité assez hardie, mais toujours dans le cercle et sous la direction de la sensibilité. Et, qu'enseigne la sensibilité ? ce qui paraît, non ce qui est. Que peuvent donc enseigner les sens sur

l'ordre du monde ? le système des apparences. Or, l'apparence pour l'homme est que lui-même et avec lui cette terre qu'il habite, est le centre de toutes choses. Selon l'apparence encore, la terre, étant solide et immobile, doit être infinie dans sa partie inférieure. Au contraire, le soleil, la lune et tous les astres se meuvent, et tournent autour de la terre, non pas au-dessous de sa base, qui semble infinie, mais autour de son sommet et de sa surface, de manière que le ciel entier n'est qu'un appendice de la terre. Voilà ce que disent les sens et l'apparence; c'est là le fond de la cosmologie ionienne et de celle de Xénophane.

Il est si vrai que Xénophane fait mouvoir le soleil et tous les astres, que même, selon lui, tous les astres ne sont que des nuages enflammés dans un mouvement perpétuel. Selon lui, c'est la condensation des nuages qui donne aux astres l'apparence de la consistance; c'est le plus ou moins d'inflammation des nuages qui fait le plus ou moins de lumière des astres, et détermine leur lever et leur coucher; les éclipses ne sont que des extinctions momentanées de nuages. Les auteurs où nous puisons ces résultats sont, il est vrai, très-postérieurs; mais leur unanimité leur donne une autorité irrésistible. Ce sont Plutarque[1], Galien[2],

[1] *Plac. phil.*, II, 13. — [2] XIII.

Stobée [1] et Achilles Tatius [2]. Nous nous contenterons de rapporter le passage de ce dernier : *Xénophane dit que les astres sont composés de nuages enflammés; qu'ils s'éteignent et se rallument comme des charbons ; que lorsqu'ils s'allument, nous nous figurons qu'ils se lèvent, et qu'ils se couchent lorsqu'ils s'éteignent.* Enfin Stobée [3], en parlant des comètes, dit que Xénophane regarde *tout cela comme des assemblages et des mouvements de nuages enflammés.* Nous croyons que par-là Stobée fait plutôt allusion à l'opinion connue de Xénophane sur les astres, qu'il ne signale son opinion sur les comètes en particulier. Du moins nous ne retrouvons ailleurs aucune trace d'une opinion quelconque de Xénophane sur les comètes.

Qu'il ait regardé le soleil comme un composé de nuages condensés; c'est ce qu'attestent Plutarque, Galien, Stobée, Eusèbe, Origène et Mich. Glycas [4]. Peut-être même est-il possible d'ajouter à ces autorités l'autorité tout autrement grave de Théophraste [5].

Les mêmes Mich. Glycas, Stobée, Galien et

[1] Stob., *Ecl. Phys.*, I, 25, éd. Heeren, p. 512.—[2] Ach. Tat., *in Arat.*, XI, p. 57.—[3] *Ecl.*, I, 29, p. 580.—[4] Plut., *Plac. phil.*, II, 20 ; Gal., XIV ; Stob., *Ecl.*, I, 26 p. 522 ; Eusèb., *Præp. evang.*, XV, 50 ; Orig., p. 97 ; Glyc., *Annal.*, 20. — [5] Voyez Stob., *ibid.*, et l'interprétation de Brandis, p. 56. Après cela, que peut signifier la phrase de Diogène, qui a l'air de faire composer à Xénophane les

Plutarque[1] rapportent que Xénophane regardait aussi la lune comme un nuage enflammé. Or, si la lune est un nuage enflammé, il suit qu'elle brille d'un éclat qui lui est propre, et que par conséquent elle n'emprunte pas sa lumière au soleil. Xénophane s'écartait en cela du système déjà bien plus profond de Thalès, pour suivre celui d'un autre Ionien, Anaximandre, et de Berose[2], système en harmonie avec son opinion sur la nature de la substance de la lune et des astres, et plus conforme à l'apparence immédiate.

Les astres réduits à des nuages, reste à savoir d'où viennent les nuages qui forment les astres. Plutarque[3], Galien[4], Eusèbe[5] et Stobée[6], attribuent à Xénophane l'opinion que les feux dont se composent les astres viennent d'exhalaisons humides, c'est-à-dire, des exhalaisons qui s'échappent de la terre et de l'eau. Voilà donc, en dernière analyse, le ciel entier établi, non plus seulement comme un appendice, mais comme une émanation de la terre, laquelle est à la fois le centre et le principe de l'univers.

Tels sont les traits généraux de la cosmologie de Xénophane. Elle renferme aussi des détails

nuages d'émanations du soleil ? Τὰ νέφη συνίστασθαι τῆς ἀφ' ἡλίου ἀτμίδος....

[1] Glyc., *ibid.*; Stob., *Ecl.*, I, 25, p. 550; Gal., XV; Plut., *Ibid.* II, 25.—[2] Stob., *Ecl.* I, 27, p. 556.—[3] *Ibid.*—[4] *Ibid.*—[5] *Ibid.*—[6] *Ibid.*

que nous ne devons point passer sous silence. Ainsi il pensait que le soleil se meut et s'avance dans l'infinité de l'air, et que s'il paraît avoir un mouvement circulaire, c'est à cause de l'extrême distance des points qu'il parcourt[1]. Selon Stobée[2], il aurait fait mention d'une éclipse de soleil qui aurait duré un mois entier. Plusieurs auteurs lui font admettre plusieurs soleils et plusieurs lunes[3], ou peut-être seulement pensait-il que le même soleil et la même lune présentent l'apparence de divers soleils et de diverses lunes, selon les diverses régions de la terre d'où on les considère.

Après avoir tiré le soleil, en tant que composé de nuages, de l'exhalaison de l'eau de la terre, Xénophane lui faisait jouer un grand rôle dans la fécondité de cette même terre, et lui donnait une puissante influence sur la végétation et la production des animaux; tandis que, d'après lui, la lune n'avait nul effet[4]. Voici un vers de Xénophane que le scoliaste de St-Marc nous a conservé sur la vertu fécondante du soleil :

[1] Stob., *Ecl.*, I, 26, 534; Plut., II, 24; Gal., XIV. Nous n'attribuons pas à Xénophane l'opinion du mouvement circulaire des astres, avec Galien, XIII, car Plutarque, II, 5, et Stobée, p. 514, rapportent cette opinion dans les mêmes termes à Xénocrate. Voyez Corsini, et Brandis, p. 54.

[2] *Ibid.*, p. 522.

[3] Stob., p. 534; Plut., II, 24; Gal., XIV; Orig., p. 99.

[4] Stob., p. 564. Σελήνην παρέλκειν.

Le soleil du haut du ciel échauffe la terre [1].

On connaît le passage de Cicéron [2] où il est dit que, selon Xénophane, la lune est habitée, qu'elle est même une terre où il y a des montagnes et des villes. Lactance [3] a répété ce passage de Cicéron. M. Brandis trouve cette opinion tellement opposée au système général de Xénophane, qui fait de la lune un composé de nuages, qu'il soupçonne une erreur dans le nom de Xénophane, et veut lire Anaxagore [4] ou Xénocrate. Mais à la rigueur il n'est pas impossible que Xénophane, après avoir admis que la lune est composée de nuages condensés, ait cru que ces nuages condensés se sont durcis au point de faire un terrain solide et même des montagnes; et que, comme la lune a une lumière propre et un foyer inhérent de chaleur, elle a pu produire des animaux et des hommes. Il n'y a donc pas d'absolue opposition entre le système général et bien constaté de Xénophane et cette opinion particulière.

En quittant la cosmologie de Xénophane, et en entrant dans sa physique, nous rencontrons parmi les auteurs qui nous ont conservé quelques traces de ses opinions des contradictions que nous croyons pouvoir également résoudre d'une manière satisfaisante.

[1] Villois., p. 428. — [2] *Academic.*, IV, 39. — [3] III, 23. — [4] Diog., II, 8; Plat., *Apolog.*, voyez ma traduction, T Iᵉʳ, p. 85.

On n'est pas d'accord sur la doctrine des éléments adoptée par Xénophane; les uns lui font admettre quatre éléments, les autres deux, d'autres un seul. L'opinion la plus générale est que Xénophane admet la terre et l'eau comme principes de toutes choses. Galien et St. Epiphane[1] l'attestent, Simplicius dit dans son *Commentaire sur la physique d'Aristote* : « Porphyre rapporte à Anaximène le vers suivant avec plus de raison qu'Alexandre d'Aphrodise qui le rapporte à Empédocle,

La terre et l'eau, voilà d'où viennent toutes choses. »

M. Brandis remarque fort bien que ce vers convient encore moins à Anaximène qu'à Empédocle, l'air étant le principe d'Anaximène; et il se range à l'avis de Jean Philopon, qui, commentant le même passage d'Aristote, attribue à Porphyre une tout autre opinion. Porphyre, dit J. Philopon, prétend que Xénophane admettait le sec et l'humide (c'est-à-dire la terre et l'eau) comme principes de toutes choses, s'appuyant sur ce vers : *La terre et l'eau, voilà*, etc. Enfin Sextus cite deux fois[2] cet autre vers de Xénophane que l'on trouve aussi dans Eustathe[3] et dans le scoliaste de Saint-Marc[4] :

Nous venons tous de la terre et de l'eau.

[1] *Expos. fid. cathol.* Opp. I, 1087. — [2] *Advers. Mathemat.*, X, 314; *Pyrrh.*, III, 30. — [3] *Iliad.* VII, v. 99. — [4] Villois., p. 179.

Ces autorités semblent décisives. Cependant Stobée[1], et, ce qui est plus fort, Sextus[2] et le scoliaste de Saint-Marc[3] joignent à ce vers un second qui semble opposé au premier :

Tout vient de la terre, tout retourne à la terre.

Et en effet, plusieurs auteurs, comme Théodoret et Origène, et Sabinus dans Galien[4], prêtent à Xénophane le système de la terre comme principe unique.

D'un autre côté, le même Origène prétend que, selon Xénophane, la terre vient de l'eau et il lui fait développer son opinion à peu près par les mêmes argumens, qui, chez nous il y a quelque temps, ont été employés à l'appui de la même hypothèse. Sous ce rapport le passage d'Origène[5] est si curieux que nous le citerons en entier. *Selon Xénophane la terre s'était dégagée avec le temps de l'élément humide. Il en donnait pour raison qu'au milieu des terres et dans les montagnes on trouve des coquillages de mer, et il dit qu'il a été trouvé à Syracuse, dans les carrières, des empreintes de poissons et de phoques, à Paros dans la profondeur du marbre une empreinte de sardine, et à Mélite des crustacés de tout genre. Il prétend que ces différents débris viennent d'un*

[1] *Ibid.* 294. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Comment. in Hippocrat., de natur. homin.*, I, I. — [5] p. 99.

temps où tout était couvert par la mer, et que ces empreintes s'étaient pétrifiées dans le limon durci; selon lui, l'espèce humaine périt tout entière, quand la mer, envahissant la terre, la convertit en limon. Des générations nouvelles recommencèrent après ces révolutions qui ont bouleversé toutes les régions de notre terre. Notez qu'Eusèbe [1] rapporte un passage de Plutarque qui attribue à Xénophane le fond de cette opinion.

Toutes ces contradictions ne sont qu'apparentes. La terre, selon Xénophane, vient de l'eau, et dans ce sens l'eau est le principe de toutes choses; mais une fois que la terre est sortie de l'eau et constituée, c'est la terre qui produit tout ce qui est, tout ce que nous pouvons connaître. Dans ce sens, la terre est à son tour le principe des choses. Or de cette manière voilà deux principes liés ensemble, et également nécessaires. Il y a plus, comme il paraît, d'après Plutarque [2] et Galien [3], que pour constituer la terre, la durcir et lui donner de la solidité; Xénophane admettait l'intervention nécessaire de l'air et du feu, c'est de là probablement que sera venue l'opinion de Diogène que Xénophane admet quatre éléments.

Quant au résultat définitif de ce mélange des éléments, si l'on en croit Diogène, Xénophane voulait que ce fût une infinité de mondes immo-

[1] *Præp. evang.*, III, p. 23. — [2] III, 9. — [3] XXI.

biles. Anaximandre admettait bien des mondes innombrables, mais non pas immobiles, et cette opinion paraît à M. Brandis si fort en contradiction avec celle de la révolution perpétuelle des formes ou des régions de la terre, qu'il propose de lire εὐ παραλλάττους au lieu de ἀπαραλλάττους, c'est-à-dire *muables* au lieu d'*immuables*, et il est certain que nul autre auteur n'attribue à Xénophane l'immutabilité du monde. La chose s'explique encore naturellement et sans aucun changement, si l'on entend par κόσμους ἀπείρους καὶ ἀπαραλλάττους la partie inférieure de la terre qui se déroule en régions infinies et immobiles.

En effet, quant à la forme et aux bornes de la terre, Xénophane, comme pour tout le reste, n'allait pas plus loin que l'apparence et le jugement grossier des sens. Or, de ce que l'œil croit apercevoir la fin de la terre au bout de l'horizon, Xénophane concluait que la surface de la terre est finie; et, de ce que la terre semble stable et immobile, il concluait qu'elle est infinie dans sa partie inférieure. Sur ce point nous avons les témoignages les plus positifs d'auteurs graves, dont l'autorité est ici décisive. Aristote attribue à Xénophane l'infinité de la partie inférieure de la terre[1]. Simplicius, en commentant ce passage, affirme que Xénophane inventa cette hypothèse pour expliquer la fixité de la terre. C'est ainsi que

[1] *De Cœlo*, II, 13. Ἐπ'ἄπειρον αὐτὴν ἐῤῥιζῶσθαι.

l'interprète encore George Pachymère [1]. Voyez aussi Plutarque [2] et Galien [3]. Achilles Tatius [4] rapporte deux vers où Xénophane s'explique nettement à cet égard :

La borne de la terre par en haut se voit à vos pieds,
Elle est tout près de vous ; mais par en bas elle s'enfonce
[dans l'infini.

Aussi Achilles Tatius conclut-il de ce passage que Xénophane ne croyait pas la terre suspendue dans l'air ; Plutarque et Origène disent la même chose [5], et Cosmas [6] remarque très-bien que puisqu'il pose la partie inférieure de la terre comme infinie, il ne peut admettre qu'elle soit une sphère. Cette conclusion nécessaire, tirée par Cosmas, est très-importante, et nous prions le lecteur de s'en bien souvenir.

Mais si la base de la terre est infinie, il suit que la terre ne peut être environnée d'air par tous les côtés ; il suit donc que l'air ne peut être infini. Cependant l'auteur et le commen-

[1] P. 118. *Propter quietem et stabilitatem id quod deorsùm vergit in terrâ, infinitum esse ait.*

[2] *Plac. phil.*, III, 9, II.

[3] XXI. Quand Plutarque dans Eusèbe, *Præp. evang.*, p. 23, et Origène, p. 98, font dire à Xénophane τὴν γῆν ἄπειρον εἶναι, il faut entendre et suppléer τὴν κάτω γῆν.

[4] *In Arat.*, p. 84.

[5] Plutarq., *ibid.*, Orig., *ibid.*

[6] *Indopleust.*, p. 149.

tateur du traité *du Ciel*[1] prêtent à Xénophane l'opinion que l'air est infini, opinion appuyée par l'auteur de l'ouvrage sur *Xénophane, Zénon et Gorgias*, lequel dit expressément que Xénophane admet l'infinité de la terre et de l'air, et cite un vers d'Empédocle, qui ne peut guère être dirigé que contre Xénophane[2]. Voilà donc deux infinis, ce qui semble contradictoire. Mais en effet il n'y a pas contradiction, si l'on suppose que l'infinité de la terre ne s'applique qu'à la base de la terre, et que l'infinité de l'air ne s'applique qu'à la partie supérieure de l'espace; de sorte que la terre serait une espèce de cône dont la base se perdrait dans l'infini, tandis que le sommet serait environné de l'air infini dans lequel s'agiteraient les astres, le soleil, la lune, émanations de la terre qui lui serviraient pour ainsi dire de couronne. On dira que deux infinis sont une étrange métaphysique : c'est celle des yeux et des sens, celle de l'enfance de la raison humaine.

Au rapport d'Origène[3], Xénophane pensait que l'eau de la mer est salée à cause du mélange des choses qui s'y rendent, et particulièrement à cause du mélange de la terre avec l'eau de la mer, opinion qui n'est pas fort éloignée de celle de Métrodore. On voit aussi dans le livre attri-

[1] *Ibid.* — [2] Ed. Fülleborn, Halle, 1789.
[3] P. 99.

bué à Aristote sur *les récits merveilleux*, que Xénophane s'était occupé du phénomène des volcans, car la phrase suivante y est mise sur son compte : « Il y en a un à Lipara qui cessa » pendant seize ans consécutifs et reparut à la » dix-septième année. »

Résumons toute cette physique et tâchons de nous faire une idée claire de cette partie du système de Xénophane. Il paraît avoir admis que le fond de notre terre est ferme et se déroule dans une étendue sans bornes, en régions et en mondes infinis et immobiles ; voilà l'ἀπείρους κόσμους καὶ ἀπαραλλάττους de Diogène. Ainsi au-dessous de la terre pas de changements ; la surface seule est sujette à des révolutions. Cette surface est naturellement couverte d'eau ; de là la terre et l'eau comme éléments de toutes choses. L'eau se retire et revient ; voilà le principe des révolutions, le principe de tous les changements des formes extérieures de la terre, le μεταβάλλειν πᾶσι τοῖς κόσμοις d'Origène, expression par laquelle il faut entendre les mondes divers et successifs, dans lesquels se divise la surface extérieure de la terre. Mais sans air et sans feu pas de durcissement possible de cette surface. L'air et le feu sont donc nécessaires pour la constitution de la terre habitable ; voilà donc deux nouveaux principes, et en tout quatre principes, comme le veut Diogène. Sans admettre l'infinité de l'air dans toutes les dimensions, et sans le faire circuler tout au-

tour de la terre, on peut admettre son infinité en hauteur au-dessus de la terre et autour de son sommet, infinité dans le sein de laquelle seront les astres, le soleil et la lune, ou même plusieurs soleils et plusieurs lunes, considérés comme des vapeurs terrestres. On voit alors tout le reste suivre de la manière la plus simple: tous les êtres, plantes et animaux, sortant du limon de la terre, l'homme exposé sans cesse à voir le fruit de ses travaux détruit par le retour de la mer sur cette terre qu'il possède à peine, devant tout au temps et au travail, faisant des dieux à son image, et les prêtres et les poëtes consacrant et répandant dans leur intérêt ces délires de l'imagination. C'est là en effet ce qu'on peut tirer des fragments de Xénophane, que nous allons mettre successivement sous les yeux du lecteur.

Nous avons déjà cité le vers où il représente le soleil comme échauffant et fécondant la terre. Voilà le principe de la production. Au milieu de tous les êtres que produit la terre échauffée par le soleil, l'homme se distingue à peine de l'animal, son âme n'est qu'un souffle de feu[1]: Xénophane n'a guères d'autre psychologie; car le reste de la phrase de Diogène est assez équivoque, et il ne faut pas rapporter sans examen au fondateur de l'école d'Élée tout ce qui se dit de cette école. Nous hésitons fort à croire que Simplicius[2] ait

[1] Diog., IX, 19.
[2] *In physic. Aristot.*, p. 31.

songé à Xénophane, lorsqu'il dit que, selon les Éléates, l'âme est une essence mobile. Quand on parle de l'école d'Élée en général, on parle surtout du moment le plus élevé de son développement qui fixe son caractère historique, c'est-à-dire de Parménide et non pas de Xénophane.

Il était impossible qu'un philosophe qui tirait toutes choses de la terre et de l'eau admît l'opinion populaire que les dieux ont doté l'homme à sa naissance des plus riches trésors en tout genre, qu'il a dissipés peu à peu. L'hypothèse que l'homme est né parfait, et que l'âge d'or est le commencement des choses, devait paraître à Xénophane une extravagance des poëtes, et il devait se prononcer fortement pour l'opinion opposée qui fait naître l'homme faible et dépourvu, et considère la civilisation, l'ordre, le bonheur et l'intelligence comme des conquêtes lentes et progressives du travail et du temps. C'est ce qu'expriment ces vers[1], depuis imités tant de fois[2]:

Non, les dieux n'ont pas tout donné aux mortels dans [l'origine:
C'est l'homme qui avec le temps et le travail a amélioré sa [destinée.

[1] Stob. *Ecl.*, p. 224. *Floril.*, tit. 29, éd. Gaisf., t. II, p. 7.
[2] Plat., *Lois*, liv. III. Eschyle, *Prométhée enchaîné*. Moschion, dans Stob. *Ecl.*, p. 240. Virgile, *Georg.*, I, 122. Lucret., V.

La guerre que Xénophane a faite à la mythologie résulte nécessairement de tout ce qui précède. Si le mouvement naturel de l'âme est de se projeter pour ainsi dire hors d'elle-même et de transporter les qualités du sujet de la pensée à ses objets, aussitôt que l'expérience arrive et aborde directement le monde extérieur, elle le dépouille des caractères qu'une induction irréfléchie lui avait prêtés, et remplace la mythologie et l'anthropomorphisme par des explications physiques. Ainsi bientôt :

Ce qu'on appelle Iris est un simple nuage
Qui présente à l'œil une apparence rouge et verte [1].

Les Dioscures, ces fils de Jupiter qui président à la navigation, se réduisent à des nuages que le mouvement fait étinceler au-dessus des vaisseaux, comme des astres [2].

On ne peut pas se prononcer plus fortement contre l'anthropomorphisme que Xénophane ne le fait dans les vers suivans :

Ce sont les hommes qui semblent avoir produit les dieux,
Et leur avoir donné leurs sentiments, leur voix et leur air [3].

[1] Eustathe, *Iliad.*, XI. Voyez aussi le Scholiaste de Leyde, Walcken., *diatrib.*, et celui de Saint-Marc, Villois., p. 265.

[2] Stob. *Ecl.* l. 25, p. 514. Plutarq., *Plac. phil.*, II, 18. Gal., XIII.

[3] Clém. Alex., *Strom.*, V. Eusèb., *Præp. evang.*, XIII, 13. Théodor., *De affect. curat.*, III.

Et encore :

Si les bœufs ou les lions avaient des mains [1],
S'ils savaient peindre avec les mains et faire des ouvrages
[comme les hommes :
Les chevaux se serviraient des chevaux et les bœufs des bœufs
Pour représenter leurs idées des dieux, et ils leur donneraient
Tels que ceux qu'ils ont eux-mêmes. [des corps

Théodoret, un des auteurs qui nous ont conservé ces fragments, paraît avoir sauvé quelque chose des vers qui suivaient, lorsqu'il ajoute : « Xénophane se moque ensuite plus clairement encore de cette illusion (de l'anthropomorphisme), » et réfute les superstitions qui consistaient à prêter » aux dieux sa propre couleur; par exemple, il » dit que les Éthiopiens, qui sont noirs et camus, » représentent leurs dieux comme ils sont eux-mêmes; que les Thraces, qui ont les yeux bleus et » les cheveux rouges, les représentent de même; » que les Mèdes et les Perses font leurs dieux sur » eux-mêmes, et que les Égyptiens avaient donné » à leurs divinités la même forme que la leur. »

Aristote, dans sa *Rhétorique*, prête à Xénophane des sentences qui se rapportent tout-à-fait aux fragments que nous venons de citer : « Xénophane dit que c'est une égale impiété de prétendre que les dieux naissent ou qu'ils meurent, » car l'une et l'autre opinion détruit l'existence des « dieux [2]. » Et encore [3] : « Quand les Éléates de-

[1] Clém., Eusèb., Théodor., *ibid.*
[2] Liv. II, 23. — [3] *Ibid.*

» mandèrent à Xénophane s'ils devaient sacrifier » à Leucothoé, et la pleurer, il leur répondit : Si » vous la regardez comme une déesse, il ne faut » pas la pleurer, et si vous la regardez comme » une mortelle, il ne faut pas lui faire des sacri- » fices. » Plutarque [1] raconte que Xénophane se moquait des Égyptiens qui pleuraient Osiris : « S'il est mortel, disait-il, il ne faut pas l'ado- » rer comme un dieu, et si c'est un dieu, il » ne faut pas le pleurer. » Le même Plutarque répète ailleurs [2] cette sentence de Xénophane, et la lui fait appliquer à tous les dieux. Il ne faut pas non plus oublier un morceau de Plutarque cité dans Eusèbe [3], où il fait dire à Xénophane, que : « Il est absurde de supposer » différents rangs parmi les dieux, puisque tous » ont besoin les uns des autres. »

L'adversaire de l'anthropomorphisme et de la mythologie devait être celui d'Hésiode et d'Homère. Cela suffit pour expliquer les critiques sévères qu'il en fit, et dont plus tard peut-être on n'aura pas compris l'intention purement philosophique.

Homère et Hésiode (dit-il) ont attribué aux dieux
Tout ce qui est déshonorant parmi les hommes :
Le vol, l'adultère et la trahison [4].

[1] *Amator.*, éd. Reiske, t. IX, p. 59.

[2] *De Isid. et Osirid.*, t. VIII, p. 490. *De superst.*, t. VI, p. 655. — [3] *Præp. ev.*, p. 23.

[4] Sext. *Advers. Mathem.*, IX, 193.

Et ailleurs :

Ils ne racontent guère des dieux que des actions criminelles :
Le vol, l'adultère et la trahison [1].

Aulu-Gelle[2] prétend que Xénophane préférait Hésiode à Homère; il n'en dit pas la raison, mais il est probable que c'était parce que la mythologie d'Hésiode a un caractère plus philosophique que celle d'Homère, et n'est pas aussi anthropomorphique.

Il poursuivit partout la superstition. Cicéron [3] atteste avec Plutarque [4] et Galien [5] qu'il nia la divination; il alla même jusqu'à attaquer le serment, non pas par impiété, mais par un motif ingénieux et moral. «Lorsque l'homme impie, disait-il, » provoque un homme pieux à prêter serment, » l'affaire n'est pas égale, pas plus que lorsqu'un » homme fort provoque au combat un homme » faible [6]. »

Nous ajouterons ici une dernière preuve de l'impitoyable sévérité de Xénophane pour tout ce qui sentait la superstition et le mensonge. Aristote [7] distingue trois sortes de représentations de l'art, l'une d'après l'idéal, c'est-à-dire d'après ce qui de-

[1] *Ibid.*, I, 286.
[2] *Noct. Attic.*, III, 11.
[3] *De divinatione*, I, 3.
[4] *Plac. phil.*, V, 1. — [5] XXX.
[6] *Rhetor.* I, 15.
[7] *Poetic.*, 25.

vait être et la vérité des choses, οἷα δεῖ; l'autre d'après l'imagination et le possible, κατὰ συμβεβηκός; la troisième selon l'opinion, ὅτι οὕτω φασίν, comme les représentations mythologiques, οἷον τὰ περὶ θεῶν. L'artiste peut pécher contre les lois de ces trois genres de représentation, mais il ne faut point appliquer à une de ces représentations les règles qui conviennent à l'autre, et, par exemple, quand il s'agit de l'opinion, « il n'est peut-être pas fort juste de dire : cette représentation n'est pas selon la vérité des choses et n'est que le fruit de l'imagination, une simple possibilité, comme le dit Xénophane; il faut prouver que cela est contre l'opinion [1]. » D'après ce passage d'Aristote, il paraît que Xénophane avait critiqué quelque poëte, probablement Homère ou Hésiode, et l'avait accusé de s'écarter de la vérité et de tomber dans les caprices de l'imagination et les erreurs populaires, critique fort bonne adressée à un philosophe, mais mauvaise adressée à un poëte, dont la loi est de se conformer à l'opinion.

Ici finissent les renseignemens que nous avons pu recueillir dans l'antiquité sur cette partie de la philosophie de Xénophane. Il nous semble impossible de méconnaître dans ces fragments,

[1] Ἴσως γὰρ οὔτε βέλτιον οὕτω λέγειν, οὔτ' ἀληθῆ ἀλλ' ἔτυχεν, ὥσπερ Ξενοφάνης, ἀλλ' οὔ φασι τάδε.

sur chaque point comme dans l'ensemble, le caractère de l'esprit ionien, et une tendance absolument opposée à la philosophie pythagoricienne. Selon les pythagoriciens, le soleil est au centre du monde et immobile, et la terre tourne autour de lui; elle est si loin d'être infinie par aucun côté qu'elle est sphérique. Les éléments du monde sont des nombres dont les combinaisons toutes mathématiques constituent l'ordre de l'univers. La physique pythagoricienne est entièrement mathématique, et par conséquent idéale. Au contraire chez Xénophane tout est matériel. Comme les Ioniens, il s'arrête à l'apparence sensible, au lieu de remonter à ses principes intellectuels; il part de cette apparence et il n'en sort pas. Le point de départ, la route et le but, la méthode et les résultats, chez lui tout est emprunté aux sens et à la matière, tout est profondément ionien. Et non-seulement l'esprit général de son système physique rappelle le pays où il naquit et passa les trois quarts de sa vie, mais toutes les parties de ce système attestent qu'il connaissait les doctrines diverses qui, depuis Thalès, avaient successivement paru dans l'Ionie. On retrouve dans sa physique l'eau de Thalès, l'air d'Anaximène, le feu d'Héraclite; car son long âge a très-bien pu lui faire connaître ce philosophe. Quant à son antipathie pour l'anthropomorphisme et la mythologie, elle lui est commune avec les Ioniens et les pythagoriciens, l'idéa-

lisme et le matérialisme se réunissant contre l'idolâtrie. Même avant Anaxagore, le matérialisme et l'empirisme ionien, quoique venant en dernière analyse du même esprit sensualiste qui quelques siècles auparavant avait produit Homère dans l'Ionie et y avait tant accrédité les fables mythologiques, s'étaient déjà tourné contre ces fables et les avaient très-vivement combattues. En cela donc Xénophane reproduit encore et rappelle les idées de son pays; et en même temps, dans toutes ses attaques contre la mythologie, il y a quelque chose de grave et de religieux, qui fait sentir que son système entier ne se réduit pas à la cosmologie et à la physique ioniennes, et qu'un souffle pythagoricien a passé par-là.

Citons d'abord l'autorité de Simplicius, qui reconnaît aussi un élément pythagoricien et théiste dans le système de Xénophane, et qui, sous ce rapport, met notre philosophe à côté de Pythagore et d'Anaxagore. Simplicius[1] dit expressément « qu'il y a deux classes de philosophes, les uns qui confondent avec la nature ce qui est au-dessus de la nature, les autres qui font très-bien cette distinction, comme les pythagoriciens, Xénophane, Parménide, Empédocle et Anaxagore, quoique leur pensée n'ait pas été généralement comprise, à cause de son obscurité. » Joignons ici l'autorité de Cicéron. « Selon Xéno-

[1] *In Physic. Arist.*, I, 6.

phane, dit Cicéron, Dieu est l'infini avec l'intelligence [1]. » Et il est suivi en cela par Minucius Félix [2]. Enfin Tzetzes [3] dit : « L'intelligence est » l'attribut fondamental de toute nature divine, » de Dieu et des anges, comme Xénophane l'a » écrit ainsi que Parménide. »

Nous demandons, par exemple, s'il serait possible de trouver dans quelque philosophe ionien, avant Anaxagore, des vers qui ressemblassent le moins du monde à ceux-ci :

Un seul dieu, supérieur aux dieux et aux hommes [4],
Et qui ne ressemble aux mortels ni par la figure ni par l'esprit.

Clément, qui nous a conservé ces vers, les caractérise fort bien en disant que Xénophane y enseigne l'unité et la spiritualité de Dieu. Où trouverait-on aussi dans un philosophe ionien, avant Anaxagore, ce vers [5] :

Sans connaître la fatigue, il dirige tout par la puissance de l'intelligence.

Ces deux fragments précieux séparent déjà leur auteur des philosophes ioniens. Mais des

[1] *De nat. deor.*, I, II : *Tum Xenophanes qui mente adjunctâ omne præterea quod esset infinitum Deum voluit esse.*

[2] P. 20 : *Xenophanem notum est omne infinitum cum mente Deum tradere.*

[3] *Chil.*, VIII, 328.

[4] Clém. Alex., *Strom.*, V. Eusèb. *Præp. evang.*, XIII, 13.

[5] Simplic., *ibid.*

témoignages bien plus précis et plus étendus ne laissent aucun doute à cet égard, et nous avons ici un avantage que nous n'avons pas toujours eu pour la physique de Xénophane, c'est de marcher sur un sol plus ferme, et appuyés sur des autorités d'un tout autre poids. Précédemment nous étions réduits, la plupart du temps, à des renseignements puisés dans les écrivains d'un âge inférieur et dépourvus de critique; ici nous avons toujours pour guides Aristote et Simplicius, et encore avec ce singulier avantage que ces deux excellents esprits ne nous rapportent pas seulement les opinions de Xénophane, mais la manière dont il les établissait; non-seulement la lettre, mais l'esprit de ces opinions. Or, on y voit à découvert le plus pur et le plus noble théisme, c'est-à-dire une doctrine qui ne se trouvait alors que chez les pythagoriciens de la Grande-Grèce. Et ce qui est de la plus haute importance, Aristote et Simplicius, en reproduisant l'argumentation de Xénophane, nous apprennent par-là que s'il avait profité de l'esprit nouveau qu'il rencontra sur les côtes de l'Italie, il resta fidèle à l'esprit de liberté qui caractérisait les Ioniens. En effet, au lieu de poser simplement des dogmes, comme aurait fait un pythagoricien ordinaire, s'il eût même osé enfreindre le secret prescrit aux membres de l'institut pythagorique; au lieu de prononcer des sentences et presque des oracles, et de parler par symboles, Xéno-

phane raisonna. Les Ioniens l'avaient fait en physique; mais la plus haute difficulté est de donner à la pensée une direction régulière alors même qu'elle s'élance hors du monde, et de porter l'ordre et la lumière là où tout semble simple pressentiment, intuition immédiate et révélation. On peut dire que Xénophane a l'honneur des premiers essais de dialectique.

Aristote dans son livre sur *Xénophane, Gorgias et Zénon* [1], Simplicius dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* [2], et Théopraste dans Bessarion[3], nous ont conservé le corps de l'argumentation par laquelle Xénophane démontrait que Dieu n'a pas eu de commencement et n'a pas pu naître. Il est impossible de ne pas éprouver une impression profonde et presque solennelle en présence de cette argumentation, quand on se dit que c'est là peut-être la première fois que, dans la Grèce au moins, l'esprit humain a tenté de se rendre compte de sa foi et de convertir ses croyances en théories. Il est curieux d'assister à la naissance de la philosophie religieuse: la voilà ici au maillot, pour ainsi dire; elle ne fait encore que bégayer sur ces redoutables problèmes; mais c'est le devoir de l'ami de l'humanité d'écouter avec attention et de recueillir avec soin les demi-mots qui lui échappent, et de saluer avec respect la première ap-

[1] Ch. 3. — [2] *Ibid.* — [3] *Contrà calumniatorem Platonis*, II, 11, p. 32.

parition du raisonnement. Voici l'argumentation de Xénophane, telle qu'Aristote et Simplicius nous l'ont conservée : « Il est impossible d'ap-» pliquer à Dieu l'idée de naissance, car tout » ce qui naît doit naître nécessairement ou » de quelque chose de semblable, ou de quel-» que chose de dissemblable. Or ici l'un et » l'autre est impossible, car le semblable n'a » pas d'action sur le semblable, et ne peut » pas plus le produire qu'en être produit..... D'un » autre côté le dissemblable ne peut naître du » dissemblable : car si le plus fort naissait du » plus faible, ou le plus grand du petit, ou le » meilleur du pire, ou bien tout au contraire le » pire du meilleur, l'être sortirait du non-être, » ou le non-être sortirait de l'être [1], ce qui est im-» possible. Il faut donc que Dieu soit éternel. » Il importe de lire la même argumentation abrégée dans Simplicius [2], de la lire réduite encore dans Bessarion [3]; il ne faut pas même négliger le passage de Plutarque dans Eusèbe, passage qui, au milieu d'erreurs graves, contient d'heureux éclaircissements au morceau d'Aristote [4], et où Plutarque reconnaît positivement que Xénophane a pris ici un chemin qui lui est propre; et en effet Diogène [5] assure que Xénophane le pre-

[1] D'après la correction de Brandis.

[2] *Ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Præp. ev.*, I, 8. C'est sur ce passage que s'appuie la correction de Brandis.

[5] *Ibid.* Voyez aussi Hesychius, p. 31.

mier démontra que tout ce qui naît périt. C'est ici qu'on voit poindre à son aurore le principe qui doit un jour devenir si célèbre : l'être ne peut sortir du non-être, le non-être ne peut rien produire, c'est-à-dire, rien ne se fait de rien. Voilà la première expression peut-être du principe de la causalité. Xénophane n'a point inventé ce principe ; il est inhérent à l'esprit humain qui le possédait, s'en servait et l'appliquait, ou plutôt était dominé et gouverné par lui dans toutes ses démarches, mais à son insu ; car ce qui échappe le plus à l'intelligence est précisément ce qui lui est le plus intime. Tirer ce principe des profondeurs et des ténèbres, où il agit spontanément et se développe d'une manière concrète, vivante et animée, le dégager à la lumière de la réflexion, et le transformer en une loi et en une formule abstraite et générale, dont l'esprit acquiert la conscience, et qu'il examine en quelque sorte comme un objet extérieur : telle est la gloire de la philosophie.

La conclusion de cette argumentation dans Aristote [1] est que, « puisque Dieu ne peut pas » naître, il ne peut périr, tout ce qui est né pé» rissant nécessairement, tandis que ce qui n'est » pas né, c'est-à-dire, ce qui ne devient pas un » être par le moyen d'un autre, mais ce qui est » un être en soi-même, est éternel. » Ce n'est plus là seulement le principe de causalité ; c'est

[1] *Ibid.*

la conception distincte de l'accident et de la substance, de l'être phénoménal et de l'être en soi, et l'attribution de la notion de corruptibilité à l'un, et de la notion d'incorruptibilité et d'éternité à l'autre, c'est-à-dire le principe de la substance avec tout son cortége.

Voici une autre argumentation où Xénophane déduit l'unité de Dieu de sa toute-puissance et de sa toute-bonté. Sans doute, avant lui, les notions de l'unité, de la bonté et de la puissance de Dieu ne manquaient point aux hommes, et on les avait même exprimées avec toute la force et l'éclat du sentiment; mais personne, que nous sachions, n'avait essayé de trouver le rapport qui unit ces idées entre elles, de manière à en faire la matière d'un raisonnement, et à en construire la théorie qu'Aristote nous a conservée. Malheureusement l'ouvrage d'Aristote, et dans cet ouvrage particulièrement le passage où cette argumentation est mentionnée, sont tellement corrompus qu'il est encore plus malaisé de s'y orienter que dans les deux passages précédents. « Si Dieu est ce qu'il y a de plus puissant, Xéno-
» phane dit qu'il doit être un; car s'il était deux
» ou plusieurs, il ne serait pas ce qu'il y a de plus
» puissant et de meilleur. Ces différents dieux
» étant égaux entre eux, seraient chacun ce qu'il
» y a de plus puissant et de meilleur; car ce qui
» constitue un Dieu, c'est d'être le plus puissant,
» et non d'être surpassé en puissance, c'est de

» gouverner seul toutes choses [1], de sorte que » si Dieu n'est pas ce qu'il y a de plus puis- » sant, il n'est pas par cela même. Si l'on sup- » pose qu'il y en a plusieurs, ou il y a entre eux » des inférieurs et des supérieurs, et alors il n'y » a pas de Dieu, car la nature de Dieu est de ne » rien admettre de plus puissant que soi; ou ils » sont égaux entre eux, et alors Dieu perd sa na- » ture, qui est d'être ce qu'il y a de plus puissant; » car l'égal n'est ni meilleur ni pire que son égal; » de sorte que s'il y a un Dieu, et s'il est tel que » doit être un Dieu, il faut que'il soit un; sans » quoi il ne pourrait pas tout ce qu'il voudrait; » car si l'on admet plusieurs dieux, chacun d'eux, » pris à part, est sans puissance. » Il faut voir dans Simplicius tout ce raisonnement abrégé [2] : « Xénophane conclut l'unité de Dieu de sa toute- » puissance; s'il y a plusieurs dieux, dit-il, il » faudrait nécessairement que tous eussent éga- » lement la suprême puissance, car la toute- » puissance et la toute-bonté est le caractère » essentiel de la Divinité. » Il faut voir aussi dans Bessarion l'extrait de Théophraste. C'est là la première tentative qui ait été faite de porter la dialectique jusque dans les qualités essentielles

[1] Καὶ πάντα κρατεῖσθαι εἶναι. Ces mots sont inintelligibles. Fülleborn propose de les retrancher. Brandis lit : Καὶ πόλλα κρατεῖσθαι εἶναι, c'est-à-dire καὶ πόλλα εἶναι ὥστε κρατεῖσθαι. Je dois à M. Boissonade la correction à peu près certaine : καὶ πάντα κρατεῖσθαι ἑνι. — [2] *Ibid.*

de Dieu, de soumettre ces qualités à une dépendance réciproque, et d'en former une théorie. Et cette théorie est restée dans la philosophie non-seulement comme un exemple respectable des premiers efforts de la raison, mais comme un modèle que l'on a depuis sans cesse imité en le surpassant, et comme la source de tous les raisonnements du même genre. Voilà donc, dès l'origine de la philosophie grecque, Dieu conçu et établi comme souverainement puissant, souverainement bon, et par cela même comme essentiellement un; ce n'est plus seulement la cause et la substance de toutes choses, comme nous l'avions vu précédemment, c'est la cause et la substance sous un point de vue plus intellectuel, c'est la sagesse et la bonté, c'est déjà un Dieu moral. Or, où Xénophane aurait-il trouvé le plus faible germe de cette doctrine dans ses devanciers ou dans ses contemporains de l'Ionie avant Anaxagore? Au contraire, l'esprit qui pouvait l'y conduire était dans les pythagoriciens de la Grande-Grèce. Il faut donc supposer que cette doctrine n'a aucun antécédent historique, ou la rapporter à sa cause la plus probable, le voisinage de l'école de Pythagore.

La présence de deux esprits opposés dans la physique et la théologie de Xénophane est évidente, et elle atteste deux sortes d'antécédents, à travers lesquels il a passé, et dont il forme le point de réunion. Mais comment a-t-il allié les contraires?

comment la physique ionienne se mêle-t-elle dans Xénophane à la théologie pythagoricienne? C'est ce qu'il s'agit de reconnaître, car c'est précisément cette combinaison qui caractérise la doctrine propre de Xénophane, lui donne une physionomie particulière, et lui assigne un rôle original dans l'histoire de la philosophie de cette époque.

L'école ionienne et l'école pythagoricienne ont introduit dans la philosophie grecque les deux éléments fondamentaux de toute philosophie, savoir : la physique et la théologie. Voilà donc en Grèce la philosophie en possession des deux idées sur lesquelles elle roule, l'idée du monde et celle de Dieu. Les deux termes extrêmes de toute spéculation ainsi donnés, il ne reste plus qu'à trouver leur rapport. Or, la solution qui se présente d'abord à l'esprit humain préoccupé qu'il est nécessairement de l'idée de l'unité, c'est d'absorber l'un des deux termes dans l'autre, d'identifier le monde avec Dieu ou Dieu avec le monde, et par là de trancher le nœud au lieu de le résoudre. Ces deux solutions exclusives sont toutes deux bien naturelles. Il est naturel, quand on a le sentiment de la vie et de cette existence si variée et si grande dont nous faisons partie, quand on considère l'étendue de ce monde visible et en même temps l'harmonie qui y règne et la beauté qui y reluit de toutes parts, de s'arrêter là où s'arrêtent les sens et l'imagination, de supposer

que les êtres dont se compose ce monde sont les seuls qui existent, que ce grand tout si harmonique et si un est le vrai sujet et la dernière application de l'idée de l'unité, qu'en un mot ce tout est Dieu. Exprimez ce résultat en langue grecque, et voilà le panthéisme. Le panthéisme est la conception du tout comme Dieu unique. D'un autre côté, lorsque l'on découvre que l'apparente unité du tout n'est qu'une harmonie et non pas une unité absolue, une harmonie qui admet une variété infinie, laquelle ressemble fort à une guerre et à une révolution constituée, il n'est pas moins naturel alors de détacher de ce monde l'idée de l'unité, qui est indestructible en nous, et ainsi détachée du modèle imparfait de ce monde visible, de la rapporter à un être invisible placé au-dessus et en dehors de ce monde, type sacré de l'unité absolue, au-delà duquel il n'y a plus rien à concevoir et à chercher. Or, une fois parvenu à l'unité absolue, il n'est plus aisé d'en sortir, et de comprendre comment l'unité absolue étant donnée comme principe, il est possible d'arriver à la pluralité comme conséquence; car l'unité absolue exclut toute pluralité. Il ne reste donc plus, relativement à cette conséquence, qu'à la nier ou tout au moins à la mépriser, et à regarder la pluralité de ce monde visible comme une ombre mensongère de l'unité absolue qui seule existe, une chute à peine compréhensible, une négation et un mal dont il faut se séparer

pour tendre sans cesse au seul être véritable, à l'unité absolue, à Dieu. Voilà le système opposé au panthéisme. Appelez-le comme il vous plaira, ce n'est pas autre chose que l'idée d'unité appliquée exclusivement à Dieu, comme le panthéisme est la même idée appliquée exclusivement au monde. Or, encore une fois, ces deux solutions exclusives du problème fondamental sont aussi naturelles l'une que l'autre, et cela est si vrai qu'elles reviennent sans cesse à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, avec les modifications que le progrès des temps leur apporte, mais au fond toujours les mêmes, et que l'on peut dire avec vérité que l'histoire de leur lutte perpétuelle et de la domination alternative de l'une ou de l'autre a été jusqu'ici l'histoire même de la philosophie. C'est parce que ces deux solutions tiennent au fond de la pensée qu'elle les reproduit sans cesse dans une impuissance égale de se séparer de l'une ou de l'autre, et de s'en contenter. En effet, l'une ou l'autre, prise isolément, ne suffit point à l'esprit humain, et ces deux points de vue opposés, si naturels et par conséquent si durables et si vivaces, exclusifs qu'ils sont l'un de l'autre, sont par cela même également défectueux et insuffisants. Un cri s'élève contre le panthéisme. Tout l'esprit du monde ne peut absoudre cette doctrine et réconcilier avec elle le genre humain. On a beau faire, si l'on est conséquent, on n'a-

boutit avec elle qu'à une espèce d'âme du monde comme principe des choses, à la fatalité comme loi unique, à la confusion du bien et du mal, c'est-à-dire à leur destruction dans le sein d'une unité vague et abstraite, sans sujet fixe; car l'unité absolue n'est certainement dans aucune des parties de ce monde prise séparément; comment donc serait-elle dans leur ensemble? Comme nul effort ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et du contingent, de même de la pluralité, ajoutée autant de fois qu'on voudra à elle-même, nulle généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la totalité. Au fond, le panthéisme roule sur la confusion de ces deux idées si profondément distinctes. D'une autre part, l'unité sans pluralité n'est pas plus réelle que la pluralité sans unité n'est vraie. Une unité absolue qui ne sort pas d'elle-même ou ne projette qu'une ombre, a beau accabler de sa grandeur et ravir de son charme mystérieux, elle n'éclaire point l'esprit, et elle est hautement contredite par celles de nos facultés qui sont en rapport avec ce monde et nous attestent sa réalité, et par toutes nos facultés actives et morales, qui seraient une dérision et accuseraient leur auteur, si le théâtre où l'obligation de s'exercer leur est imposée n'était qu'une illusion et un piége. Un Dieu sans monde est tout aussi faux qu'un monde sans Dieu; une cause sans effets qui la manifestent, ou une série indéfinie d'effets sans une cause première; une

substance qui ne se développerait jamais, ou un riche développement de phénomènes sans une substance qui les soutienne; la réalité empruntée seulement au visible ou à l'invisible : d'une et d'autre part égale erreur et égal danger, égal oubli de la nature humaine, égal oubli d'un des côtés essentiels de la pensée et des choses. Entre ces deux abîmes, il y a long-temps que le bon sens du genre humain fait sa route; il y a long-temps que, loin des écoles et des systèmes, le genre humain croit avec une égale certitude à Dieu et au monde. Il croit au monde comme à un effet réel, ferme et durable, qu'il rapporte à une cause, non pas à une cause impuissante et contradictoire à elle-même, qui, délaissant son effet, le détruirait par cela même, mais à une cause digne de ce nom, qui, produisant et reproduisant sans cesse, dépose, sans les épuiser jamais, sa force et sa beauté dans son ouvrage; il y croit comme à un ensemble de phénomènes, qui cesserait d'être à l'instant où la substance éternelle cesserait de les soutenir; il y croit comme à la manifestation visible d'un principe caché qui lui parle sous ce voile, et qu'il adore dans la nature et dans sa conscience. Voilà ce que croit en masse le genre humain. L'honneur de la vraie philosophie serait de recueillir cette croyance universelle, et d'en donner une explication légitime. Mais faute de s'appuyer sur le genre humain et de prendre pour guide

le sens commun, la philosophie, s'égarant jusqu'ici à droite ou à gauche, est tombée tour à tour dans l'une ou l'autre extrémité de systèmes également vrais sous un rapport, également faux sous un autre, et tous vicieux au même titre, parce qu'ils sont également exclusifs et incomplets. C'est là l'éternel écueil de la philosophie. Ces deux tendances exclusives sont représentées en grand dans l'histoire de l'humanité par l'Orient et par la Grèce, et particulièrement en Grèce par la philosophie de la race ionienne et par celle de la race dorienne. La tendance panthéiste est évidente dans la philosophie ionienne, qui, disciple des sens et de l'apparence, s'occupe de ce monde, mais ne croit qu'à lui, et ne cherche rien au-delà, prenant tour à tour pour principe des choses l'eau, la terre, l'air ou le feu, séparés ou réunis, mais ne s'élevant jamais à un principe invisible et idéal. Au contraire, la philosophie pythagoricienne idéalise tout, et part de principes invisibles. Xénophane, Ionien et Italien à la fois, qui participa de ces deux philosophies, les combina-t-il de manière à les fondre ensemble, et à les tempérer l'une par l'autre dans le sein d'un sage éclectisme, qui, s'élevant en esprit jusqu'au Dieu un et invisible, aurait su le reconnaître aussi dans la vie et la variété de ce monde, et admettre le tout non pas comme Dieu, mais comme divin? Xénophane releva-t-il le panthéisme en le rattachant au théisme,

comme l'effet à la cause, et vivifia-t-il le théisme en en tirant le panthéisme, comme du sein de la cause sort et se développe la série indéfinie des effets? Devança-t-il ainsi l'ordre des temps et son siècle? Non : personne ne devance son siècle; chacun fait son rôle, et Xénophane n'a pas dérobé à Platon celui qui avait été assigné à ce grand homme, à son siècle et à Athènes. Mais Xénophane, précisément parce qu'il fut l'homme et le philosophe de sa situation et de son temps, ne devait pas tomber et n'est tombé en effet ni dans l'une ni dans l'autre des deux tendances exclusives qui se combattaient alors; mais, ayant participé de l'une et de l'autre, il en fit une combinaison qui le sépare à la fois et le rapproche des pythagoriciens et des Ioniens, mêla les deux esprits de ses deux patries, et sans garder une mesure parfaite entre l'un et l'autre, les admit assez tous les deux pour qu'il soit injuste de l'accuser d'une tendance exclusive prononcée, et surtout de panthéisme.

Cependant l'accusation de panthéisme pèse depuis des siècles sur Xénophane. Examinons cette accusation.

Pour qu'on eût le droit de l'accuser de panthéisme, il faudrait de deux choses l'une, ou nier tout ce que nous avons rapporté de son théisme, sa démonstration de l'éternité de Dieu et de son unité, tirée de sa puissance et de sa bonté suprême, c'est-à-dire nier ce qu'il y a

précisément de plus authentique et de plus certain dans les anciens témoignages, ou prétendre que ce qu'Aristote et Simplicius font dire à Xénophane sur Dieu, qu'il est éternel, un, tout-puissant et tout bon, il l'a dit du monde et de l'ensemble des choses visibles. C'est ce qu'on a prétendu. Faute de bien entendre les passages d'Aristote, et attribuant à Xénophane une opinion exclusive pour le comprendre plus aisément, car rien n'est plus clair et plus précis que l'exclusif, des écrivains postérieurs, dépourvus de critique, ont faire dire du monde et du tout à Xénophane ce qu'Aristote et Simplicius lui font dire de Dieu et de l'unité. Plutarque[1] : « Selon » Xénophane, le monde n'a pas eu de commen» cement, il est éternel et incorruptible. » Stobée[2] lui prête la même opinion. Théodoret[3] : « Le tout est un, il est sphérique. » Origène[4] : « Le tout n'a pas été produit et ne peut être » détruit, il est immuable, un et en dehors du » changement. » Plutarque, dans Eusèbe[5] : « Le » tout est toujours égal à lui-même. » Si ces témoignages étaient certains, ils contiendraient l'identité de Dieu et du monde, c'est-à-dire le plus mauvais panthéisme. Mais il n'en est rien, et il est prouvé au contraire par l'autorité d'Aristote que Xénophane n'attribue l'éternité et l'unité qu'à Dieu, à celui auquel il attribue en

[1] *Plac. phil.*, II, 4. — [2] *Ecl. Phys.*, éd. Heeren, p. 416. — [3] *Affect. cur.*, IV. — [4] P. 95. — [5] *Præp. ev.*, I, 8.

même temps la suprême puissance et la suprême bonté. En règle générale, on ne saurait admettre avec trop de réserve les assertions non motivées, courtes et obscures des écrivains des siècles inférieurs, ni accorder trop de confiance à Aristote, qui non-seulement rapporte les opinions de Xénophane, mais en développe et en commente les motifs.

Il y a plus, les idées de Xénophane sur le monde, telles que nous les avons rapportées en traitant de sa physique, et la plupart du temps d'après Stobée, Théodoret, Plutarque et Origène, sont absolument incompatibles avec celles que ces mêmes écrivains lui attribuent maintenant. Par exemple, une des choses qui ont paru le mieux démontrer le panthéisme de Xénophane est sa célèbre assimilation de Dieu à une sphère, mais c'est précisément de cette expression bien comprise que l'on peut déduire avec le plus de certitude la distinction de Dieu et du monde. Si Xénophane eût admis en physique que le monde est une sphère, dire ensuite que Dieu est sphérique, serait une confession évidente de panthéisme; mais nous avons vu que loin d'admettre la forme sphérique de la terre, il prétend le contraire, et que le contraire résulte nécessairement de son système entier sur la terre, dont il pose la partie inférieure comme infinie, ce qui détruit toute sphéricité possible, ainsi que plusieurs auteurs, et entre autres Cosmas, l'ont très-bien remarqué.

Si donc le monde ne peut être sphérique, dire que Dieu l'est, assurément ce n'est pas les confondre. L'épithète de sphérique est tout simplement une locution grecque qui désigne la parfaite égalité et l'unité absolue qui ne conviennent qu'à Dieu, et dont une sphère peut donner quelque image. Le σφαιρικὸς des Grecs est le *rotundus* des Latins. C'est une expression métaphorique comme celle de *carré* pour dire *parfait*, expression aujourd'hui triviale, mais qui alors, à la naissance des notions mathématiques, avait quelque chose de relevé, et se trouve dans la plus noble poésie. Simonide dit : *un homme carré des pieds, des mains et de l'esprit*, pour dire un homme accompli [1], métaphore employée aussi par Aristote [2]. Il n'est donc pas étonnant que Xénophane, poëte aussi bien que philosophe, écrivant en vers, et peu capable encore de trouver les expressions métaphysiques qui répondaient à ses idées, ait emprunté à la langue de l'imagination l'expression qui pouvait le mieux rendre sa pensée pour lui-même et la faire entendre aux autres, et représenter à l'entendement encore enveloppé dans les sens celui qui est un, égal et semblable à lui-même. Voilà bien ce que disent les plus anciens auteurs. Aristote [3] : « Dieu en tant qu'ab- » solument semblable à lui-même est sphérique,

[1] Plat., *Protagoras*, voyez ma traduction, t. IV, p. 74.
[2] *Rhetor*, III, 11, et *Moral. Nicomach.*, I, 10.
[3] *De Xenoph.*, *Gorg.*, *Zen.*

» car il n'est pas semblable à lui-même par un côté » et dissemblable par un autre, il est absolument » semblable et identique. » Cicéron[1] : « *Deum,* » *neque natum unquam, et sempiternum, con-* » *globata figura.* » Il est évident que dans ces deux passages l'expression dont nous nous occupons n'est là que comme une comparaison et une méthaphore, et qu'elle témoigne d'un théisme sévère. C'est encore ainsi que paraît l'avoir entendu Alexandre d'Aphrodise[2]. Sextus commence déjà à dépraver l'expression de Xénophane, et à la rattacher indirectement à un point de vue panthéiste : « Dieu[3] habite dans le » tout; il est sphérique; » et ailleurs[4] : « Dieu est une » sphère impassible. » Diogène lui fait dire d'une manière plus vicieuse encore et même absurde : « L'essence de Dieu est sphérique. » Et Théodoret, déjà cité : « Le tout est un; il est sphérique. » Sans poursuivre plus long-temps ces citations, nous croyons avoir suffisamment démontré que la conclusion que l'on a voulu tirer de cette expression est : 1° en contradiction manifeste avec le système physique de Xénophane, qui fait du tout et du monde non une sphère, mais un cône dont la base est infinie et le sommet couronné par les astres; 2° en contradiction avec l'inter-

[1] *Acad.*, IV, 37.

[2] Simplic., *In Physic. Aristot.*, p. 7 : Σφαιροειδὲς διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον.

[3] *Pyrrh.*, I. — [4] *Ibid.*, III.

prétation des auteurs les plus dignes de confiance.

Ce même Aristote, auquel on revient toujours comme au guide le plus sûr dans les anciens systèmes philosophiques, nous a conservé de Xénophane une opinion qui montre assez bien l'état de son esprit, le désir de ne point identifier Dieu avec le monde, et cependant de n'en pas faire une abstraction. Or, l'Ionien dans Xénophane est toujours un peu porté à regarder comme une abstraction et comme n'existant pas ce qui n'a pas d'existence visible et appréciable. L'idée d'un être infini, et qui serait en dehors du mouvement, lui paraissait une idée purement négative, qu'il craignait d'appliquer à Dieu, en même temps qu'il lui répugnait, comme pythagoricien, d'en faire un être fini, mobile et uniquement doué des qualités de ce monde. « Dieu est éter- » nel [1], un et sphérique, il n'est ni infini ni fini, » car être infini c'est n'être pas, c'est n'avoir ni » milieu, ni commencement, ni fin, ni aucune » autre partie, c'est ainsi qu'est l'infini; or, l'être » ne peut pas être comme le non-être. D'un autre » côté, pour qu'il fût fini, il faudrait qu'il fût plu- » sieurs; or, l'unité n'admet pas plus la pluralité » que la non-existence : l'unité n'a rien qui la li- » mite. » Simplicius dans son commentaire [2] dit exactement la même chose, ainsi que Théophraste

[1] Aristot., *De Xenoph., Gorg., Zen.*
[2] *Ibid.*

dans Bessarion[1]. Cette opinion était trop délicate et trop complexe pour ne pas s'altérer en passant des mains d'Aristote dans celles des critiques postérieurs. Comme il est plus aisé de comprendre le système qui fait de Dieu un être fini ou un être infini, les critiques se sont partagé l'opinion de Xénophane, et ils lui font dire, les uns que Dieu est fini, les autres qu'il est infini. Ainsi il paraît qu'Alexandre d'Aphrodise[2] faisait dire à Xénophane que Dieu est fini. Origène[3] et Galien[4] le répètent ainsi que Jean Philopon[5] et ce même Simplicius[6] que nous avons vu tout à l'heure commenter si exactement Aristote sur l'unité de Xénophane. D'un autre côté, d'autres critiques, se jetant à l'extrémité opposée, ont prétendu qu'il fait de Dieu, comme nous l'avons vu, tout ce qui est infini. C'est ce que dit Cicéron, et ce que répète Minucius Félix. Simplicius[7] nous rapporte que Nicolas de Damas prête à Xénophane l'opinion que le principe des choses est infini et immuable. Mais il est impossible de savoir si Nicolas de Damas parle ici de Dieu ou de la terre, dont en effet Xénophane faisait la base immuable et infinie.

Les mêmes raisons qui faisaient rejeter à Xénophane l'idée de fini et d'infini, appliquée à l'unité, lui firent aussi séparer de l'unité la mobilité

[1] *Ibid.*, 10. *Aliquo quidem modo neque infinitum neque finitum.* — [2] Simplic., *ibid.* — [3] P. 94. — [4] III. — [5] *In phys. Arist.* p. 9. — [6] *Ibid.*, p. 7. — [7] *Ibid.*

et l'immobilité. Aristote[1] lui fait dire que Dieu, en tant qu'un, n'est ni mobile ni immobile; que l'immobilité est une non-existence; que d'un autre côté le changement suppose la relativité et la divisibilité; et que l'unité ne tombe ni sous l'une ni sous l'autre de ces deux suppositions d'une immobilité abstraite qui est une négation d'existence, ou d'une mobilité destructive de l'unité. Simplicius dans son commentaire développe très-clairement cette idée. Cependant Cicéron[2], Galien[3] et Philopon[4] attribuent à Xénophane l'opinion contraire, et Simplicius[5] nous en a conservé deux vers qui semblent bien admettre l'immobilité du premier principe :

Il reste toujours en lui-même sans aucun changement;
Il ne se transporte pas d'un lieu à l'autre, car il est identique à lui-même.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, il ne reste pas moins incontestable que c'est le mélange indécis de théisme et de panthéisme qui caractérise le système de Xénophane. Veut-on y trouver le théisme? qu'on se rappelle tous les passages que nous avons cités, et de plus cette phrase de Diogène[6] : « Dieu est toute intelligence

[1] *Ibid.* — [2] *Academic.*, IV, 37. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.*

[6] *Ibid.* C'est ainsi qu'il faut entendre σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, qui venant à la suite de ὅλον ὁρᾷν καὶ ὅλον

» et toute sagesse; » et cette autre du même auteur [1] : « Toute pluralité est inférieure à l'intelli- » gence. » D'un autre côté veut-on trouver le panthéisme dans Xénophane? Outre les passages d'Aristote sur la non-infinité et la non-immutabilité de Dieu, et les assertions des écrivains d'un âge postérieur, on n'a qu'à prendre ces expressions de Sextus [2] : « Dieu habite dans » le tout; » le vers célèbre [3] qui semble bien faire du Dieu de Xénophane l'âme du monde du panthéisme :

« Il est toute vision, toute intelligence, toute ouïe; »

et les témoignagnes correspondants de Diogène [4], de Plutarque [5] et d'Origène [6]. Mais il serait pro-

ἀκούειν est évidemment un développement du vers fameux : Οὖλος ὁρᾷ.... développement dans lequel οὖλος δὲ νοεῖ a été paraphrasé en σύμπαντα δὲ εἶναι ν. καὶ φρ.

[1] Ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥττω νοῦ εἶναι. Phrase très-controversée. Je rejette l'interprétation toute pythagoricienne de Rossi et de Brandis, et sans changer avec Ménage νοῦ en ἑνός, je vois dans cette phrase, avec Casaubon, l'intervention de Xénophane dans la querelle de la pluralité et de l'unité ou de l'intelligence. Platon, dans le *Timée:* Νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος. τῆς ἀνάγκης ἡττωμένης...

[2] *Pyrrh.*, I. — [3] Sext., *Advers. Physic.*, p. 584.

[4] *Ibid.* Ὅλον δὲ ὁρᾷν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν.

[5] Eusèb., *Præp. ev.* Ἀκούειν καὶ ὁρᾷν καθόλου καὶ μὴ κατὰ μέρος.

[6] Καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν. Il est probable que tout ceci est dirigé contre le polythéisme, qui divisait Dieu dans la

fondément injuste de qualifier de panthéisme le système total de Xénophane, car ce serait le caractériser par une seule de ses parties. Sachons voir le passé comme il a été; ne prêtons pas à un philosophe du sixième siècle avant l'ère chrétienne les combinaisons savantes et les systèmes précis des philosophes des siècles suivants et des temps modernes.

Encore une fois, Xénophane est un homme de l'Ionie et de la Grande-Grèce, qui comme les Ioniens a philosophé sur la nature, et s'est principalement occupé du monde extérieur, mais qui, n'étant pas resté étranger aux spéculations pythagoriciennes, sut voir dans ce monde de l'intelligence, de l'harmonie et de l'unité, et appela Dieu cette unité telle qu'il la voyait et la sentait, c'est-à-dire en rapport intime avec le

diversité des phénomènes naturels, au lieu de rapporter tous les phénomènes de la nature à l'unité divine. Pline a dit (*Hist. natur.*, II, 7): *Totus est sensûs, totus visûs, totus auditûs, totus animæ, totus animi, totus suî.* Il est curieux de retrouver dans les auteurs chrétiens des premiers siècles les mêmes pensées, presque dans les mêmes termes. Saint Irénée, dans Saint Epiphane, ch. XXXIII, dit : ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος δὲ λῆμμα, ὅλος νοῦς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων ἀγαθῶν; et Saint Cyrille de Jérusalem, dans sa *sixième leçon :* οὐκ ἐν μέρει βλέπων, ἐν μέρει δὲ τοῦ βλέπειν ἀπεστερημένος, ἀλλ' ὅλος ὢν ὀφθαλμὸς καὶ ὅλος ἀκοὴ καὶ ὅλος νοῦς, οὐκ ὡς ἡμεῖς ἐν μέρει νοῶν καὶ ἐν μέρει μὴ γιγνώσκων. Ainsi pour éviter le polythéisme et le manichéisme, on tombe aisément dans le panthéisme.

monde, ne niant pas qu'elle n'en soit essentiellement distincte, mais ne l'affirmant pas non plus. C'est cette indécision qui constitue le système de Xénophane, et ici nous sommes heureux de pouvoir nous appuyer sur l'autorité d'un passage de la *Métaphysique*, où Aristote résume avec sa justesse et sa profondeur ordinaires l'opinion du fondateur de l'école d'Élée. Aristote, dans ce qui précède et suit ce passage, divise et subdivise tous les points de vue possibles de la question de l'unité, les rapporte aux différents personnages de l'école d'Élée, et termine ainsi : « Xénophane qui le premier parla » de l'unité, car Parménide passe pour son disci» ple, n'a pas eu de système précis; il ne paraît pas » s'être prononcé sur la nature de cette unité, si » elle était matérielle ou spirituelle, mais en » contemplant l'ensemble du monde il a dit que » l'unité est Dieu [1]. » Tel est le jugement auquel, selon nous, il faut s'arrêter. En essayant de donner plus de précision au système de Xénophane, on le fausse. Xénophane eut donc le premier l'idée de l'unité, mais plutôt par intuition que par réflexion, et sans s'être posé à lui-même et sans avoir résolu toutes les questions que renferme celle de l'unité des choses, sans aucune subtilité, et sans grande méthode, comme le dit Aristote, au même endroit, de Xénophane et de Melisse [2].

[1] *Mét.*, éd. Brandis, 1, p. 18.

[2] *Ibid.* ὡς ὄντες μίκρον ἀγροικότεροι.

La nature entière lui parut pleine d'harmonie et d'unité, et il appela cette unité Dieu, mettant à la fois la philosophie sur la route d'un théisme absolu ou d'un absolu panthéisme. On sait ce qu'ont fait Parménide et l'école d'Élée. Sans doute Xénophane est le maître de Parménide et le fondateur de l'école d'Élée; mais celui qui commence n'est point celui qui finit. Le premier qui met une idée dans le monde, non-seulement n'en voit pas l'accomplissement, mais n'en connaît pas la portée; cette idée même est toujours indécise à sa naissance. N'attribuons donc pas à Xénophane l'œuvre de Parménide; mais en même temps convenons que le germe de de Parménide est dans Xénophane, non dans la partie ionienne de Xénophane, mais dans sa partie pythagoricienne. Et cela est si vrai, que l'unité, qui dans son successeur pouvait être matérielle ou spirituelle, selon la prédominance de l'élément ionien ou pythagoricien, a été spirituelle et exclusivement spirituelle dans Parménide; que pouvant devenir entre ses mains celle du monde ou celle de Dieu, elle est devenue l'unité divine, unité solitaire et retirée en elle-même, devant laquelle le monde disparaît et n'est plus qu'une apparence insignifiante. Le monde, c'est-à-dire le tout est si peu l'unité et le Dieu de Parménide, que, selon Parménide, en partant de l'unité, on ne peut arriver au tout et au monde. Loin d'être panthéiste, Parménide

distingue tellement la totalité de l'unité, τὸ πᾶν de τὸ ἓν, qu'il nie la totalité, et s'enfonce dans l'abîme d'une unité absolue qui seule existe, unité sans nombre, existence sans contenu et sans réalité, qui n'est plus qu'une abstraction sublime, et ressemble au néant de l'existence. Xénophane n'était pas allé jusqu'à cette extrémité; mais il faut avouer que l'idée de l'unité, implantée par lui dans le sol spiritualiste d'Élée, devait y produire ce qu'elle a produit. Qu'on juge maintenant de la folie de ceux qui, répétant, sans aucune critique historique ni philosophique, des assertions fondées sur des textes indignes de foi de mauvais écrivains du Bas-Empire, ont peu à peu composé à Xénophane une réputation de panthéisme, aujourd'hui si bien établie et si bien accréditée auprès de la foule philosophique, qu'en attaquant ce préjugé ridicule, et en substituant ici l'autorité d'Aristote à celle de Théodoret, du faux Plutarque et du faux Origène, c'est nous qui passerons pour téméraires et qui aurons l'air d'avancer un paradoxe.

Une accusation encore plus mal fondée et plus étrange que celle de panthéisme a été portée et renouvelée sans cesse contre Xénophane, l'accusation du scepticisme universel. Chose admirable, tous les historiens s'accordent à lui attribuer l'invention du scepticisme universel, en même temps qu'ils exposent tout au long son système sur l'unité absolue et l'accusent de pan-

théisme, entassant ainsi pêle-mêle trois contradictions. Il est trop bizarre en vérité de commencer par prêter à un homme un dogmatisme outré, pour finir par lui reprocher d'avoir introduit dans la philosophie la doctrine de l'incompréhensibilité de toutes choses [1]. D'où vient un pareil préjugé ? De la même source que celui du panthéisme de Xénophane, c'est-à-dire d'écrivains des âges inférieurs, historiens officiels mais très-peu sûrs des systèmes philosophiques, où pourtant il a paru plus commode aux historiens modernes d'aller chercher des opinions toutes faites que de s'en former à eux-mêmes par l'étude approfondie d'écrivains d'un accès plus difficile, mais d'une autorité tout autrement grave, comme Platon et surtout Aristote. Par exemple, Aristote, qui a si souvent parlé de Xénophane, ne dit pas un mot de son scepticisme. Platon n'en parle pas davantage. Cette opinion commence à paraître dans Sextus, qui tantôt prête à Xénophane un scepticisme absolu, tantôt un demi-scepticisme, et rapporte des vers de Xénophane qui contiennent le scepticisme, à ce qu'il prétend, tout en convenant que son interprétation n'est pas unanimement adoptée [2]. Cicéron dit aussi [3] : « *Parmenides*,

[1] Ἀκαταληψία πάντων.

[2] *Pyrrh. hyp.*, II, 28; *Advers. Mathem.*, VII, 49, 110; VIII, 326.— [3] *Academ.*, IV, 23.

Xenophanes, minus bonis quamquam versibus sed tamen illis versibus, increpant eorum arrogantiam qui, cum nihil sciri possit, audeant se scire dicere. » Mais d'abord il faut bien distinguer Parménide de Xénophane; ensuite Parménide n'a nié l'autorité des sens et la réalité du monde visible qu'au profit de son système sur l'unité absolue. Il paraît que Sotion, à ce que dit Diogène, attribuait aussi à Xénophane l'opinion que tout est incompréhensible; mais Diogène ajoute que Sotion se trompe en cela [1]; ce qui prouve, comme nous le savions déjà par Sextus, que l'antiquité était partagée à cet égard. Aristoclès dans Eusèbe [2], le faux Origène [3], saint Epiphane [4] et Proclus lui-même dans le *commentaire du Timée* [5] répètent vaguement l'accusation de scepticisme. Mais tout se réduit à l'autorité de Sextus, qui seul cite à l'appui de son opinion un texte de Xénophane. Il s'agit donc d'examiner soigneusement ce texte, et de voir si réellement, comme le veut Sextus, il contient le scepticisme universel.

Nul homme n'a su, nul homme ne saura rien de certain
Sur les dieux et sur tout ce dont je parle.
Et celui qui en parle le mieux
N'en sait rien, et l'opinion règne sur tout [δόκος τ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.]

[1] *Ibid.* — [2] *Præp. evang.*, XI, 3. — [3] *Ibid.*, p. 94. — [4] I, p. 1087. — [5] P. 78.

Il est aisé en isolant ce dernier vers des précédents d'y trouver l'apparence du scepticisme; mais en le laissant à sa place, il se rapporte aux vers précédents, et signifie seulement que l'opinion règne dans tout ce dont parlait Xénophane. Or, de quoi parlait-il? S'il parlait de l'unité, du monde, de Dieu et des objets même de son système, il est en effet sceptique, inconséquent à lui-même, et inconséquent d'une manière si absurde qu'il faut un peu hésiter à admettre cette solution. Mais Xénophane ne s'explique-t-il pas lui-même très-clairement, et ne dit-il pas qu'il s'agit ici des dieux, de ces dieux auxquels on sait qu'il faisait une guerre acharnée? C'est encore ainsi qu'il faut entendre, selon nous, ce vers de Xénophane que nous fournit Plutarque [1] :

Ces choses n'ont de la vérité que l'apparence, et appartiennent [à l'opinion.

De cette manière il n'y a point de contradiction dans Xénophane. Il est sceptique dans ces vers, mais sur le polythéisme de son temps, et ici le scepticisme est une fidélité à ses principes, et le lien qui le rattache aux deux écoles dont il participait, et dans lesquelles c'était comme une formule convenue que la croyance aux dieux était en dehors de la science, et du seul domaine

[1] *Sympos.*, Liv. IX, éd. Reiske, T. VIII, p. 973. Ταῦτα δεδόξασθαι... Remarquez ταῦτα et non πάντα.

de l'opinion. Songeons d'ailleurs que le scepticisme n'est pas du temps de Xénophane, et qu'il faut attendre plus d'un siècle pour rencontrer une école sceptique. N'oublions pas non plus que les sceptiques mettaient bon gré mal gré dans leur école, au rapport de Diogène [1], sur les plus faibles apparences, les philosophes les plus opposés à leur doctrine. Ils ont voulu attirer à eux jusqu'à Platon. Il n'est donc pas étonnant, le poëme de Xénophane ayant péri de bonne heure, que Sextus ait interprété sceptiquement et détourné au profit de son système les quatre vers qu'il nous a conservés, et c'est du livre de Sextus que cette opinion aura passé dans quelques-uns des écrivains postérieurs où les modernes l'ont rencontrée. Mais elle ne repose que sur un malentendu, sur une interprétation faite visiblement dans un intérêt d'école, et tout-à-fait étrangère et postérieure au temps de la véritable intelligence philosophique parmi les Grecs, au temps de Platon et d'Aristote.

Nous nous arrêtons ici avec les documents: nous avons pris à tâche de n'en négliger aucun, et de les faire entrer tous dans cet essai pour qu'ils pussent en confirmer les vues ou les convaincre d'inexactitude. Nous croyons n'avoir fait autre chose qu'encadrer les données que nous

[1] IX, 72.

fournissaient les différents auteurs, et les avoir mises dans leur véritable point de vue. Partout nous avons étroitement uni la biographie du philosophe à l'histoire de ses opinions, convaincus qu'en fait d'histoire rien n'est arbitraire et indifférent, et que les théories les plus générales dépendent plus ou moins des temps et des circonstances au milieu desquelles elles naissent et se développent. En résumé, nous croyons avoir prouvé que Xénophane, né 617 ans avant notre ère, et dont la vie remplit tout un siècle, Ionien de naissance, est resté Ionien dans une grande partie de ses idées, et qu'arrivé dans sa vieillesse au milieu des colonies de la Grande-Grèce, il y puisa quelque chose de pythagoricien, qui, se combinant avec ses autres idées, en composa ce système si bien caractérisé par Aristote, comme un système indécis, où le théisme et le panthéisme coexistent, avec une prédominance secrète de l'élément pythagoricien et théiste, qui, peu à peu s'accroissant et se développant, finit par absorber l'élément panthéiste et ionien dans l'unité absolue et l'idéalisme exclusif de l'école d'Élée. Nous avons aussi essayé de mettre dans son jour un des meilleurs titres de gloire de Xénophane, celui d'avoir commencé la dialectique et fondé cet art de raisonner que l'École d'Élée porta si loin [1].

[1] Aristoclès dans Eusèbe, p. 756; Atticus, *ibid.*, p. 509; Sext., *Advers. Mathem.*, VII, 14.

Sources et Bibliographie. — Aristote est le seul philosophe de l'antiquité qui ait consacré un livre particulier à l'école d'Élée. Du moins c'est à lui que l'on attribue le livre sur *Xénophane, Zénon et Gorgias.* Ce livre est précieux en ce qu'il rapporte non-seulement toute la métaphysique et la théologie de Xénophane, mais aussi l'argumentation par laquelle ce dernier essayait de démontrer et de lier entre elles les vérités qu'il exposait, et en ce qu'il donne des raisonnements de Xénophane une critique qui contribue beaucoup à les mettre en lumière. Il est étrange que Simplicius ne cite jamais cet ouvrage, d'autant plus que, dans tout ce qu'il dit sur Xénophane, il le copie et ne fait guère que l'abréger. C'est l'autorité de Théophraste qu'il invoque au commencement du morceau où il est question de Xénophane, et cette autorité a bien l'air de s'étendre également sur tout ce qui suit. Enfin Bessarion, toutes les fois qu'il traite de Xénophane, ne cite pas Aristote, mais Théophraste ; et cependant il ne fait que reproduire ce qui se trouve dans l'ouvrage sur *Xénophane, Zénon et Gorgias.* Il ne serait donc pas impossible que cet ouvrage fût de Théophraste et non d'Aristote, ce qui n'en diminuerait pas l'importance. Malheureusement il est si corrompu que les efforts des critiques les plus habiles sont loin de l'avoir entièrement éclairci. Les travaux les plus dis-

tingués dont il a été l'objet sont ceux de Fülleborn : *Commentatio quâ liber de Xenophane, Zenone et Gorgiâ passim illustratur*, Halle, 1789; celui de Spalding : *Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgiâ, præmissis vindiciis philosophorum megaricorum*, Berlin, 1793; et celui de M. Brandis, dans son excellent écrit : *Commentationum eleaticarum pars prima*, dont tous les amis de la philosophie ancienne désirent vivement la suite. Sextus est précieux pour les fragments qu'il nous a conservés. Simplicius éclaircit, en l'abrégeant, l'ouvrage d'Aristote ou de Théophraste. Il faut lire avec une extrême précaution Diogène de Laërte, le faux Plutarque, le faux Origène, Galien, Théodoret, etc., auteurs sans critique comme sans intelligence, dont le meilleur est encore Diogène.

Chez les modernes, toutes les histoires de la philosophie où Xénophane trouve sa place présentent en général ces deux défauts : 1° de ne point le séparer assez de Parménide et de l'école d'Élée; 2° de trop rapporter au monde ce que Xénophane ne dit que de l'unité et de Dieu.

Parmi les écrivains qui se sont occupés spécialement de ce philosophe, il faut compter : Walther, *Eroefnete Eleatische Graeber*, deuxième édition, 1724; — Feuerlin, *Diss. historico-philos. de Xenophane*, Altdorf, 1729, in-4°; — Tiedemann, *Xenophanis decreta, nov. Biblioth. philol.*

et crit., vol. I, fasc. 2; — Fülleborn, *Beitræge zur Geschichte der Philosophie;* le septième cahier contient une collection, mais incomplète, des fragments de Xénophane, et le premier un essai sur sa philosophie; — Buhle, *Commentat. de ortu et progressu pantheismi à Xenophane Colophonio, primo ejus auctore, usque ad Spinosam*, Gotting., 1790, in-4°, et aussi dans les Mémoires de l'académie de Gotting., tome x; — Brandis, *Commentat. Eleaticarum pars prima, Altona*, 1813.

ZÉNON D'ÉLÉE.

ZÉNON, appelé ordinairement Zénon d'Élée pour le distinguer du fondateur du stoïcisme, naquit à Élée, colonie phocéenne de la Grande-Grèce [1]. Les uns lui donnent pour père Pyretès [2], la plupart Teleutagoras [3], la majorité des témoignages faisant de Pyretès le père de Parménide [4]. Pour la date de sa naissance et toute sa chronologie, l'autorité la plus précise que nous ayons est l'introduction du *Parménide* de Platon, où Parménide et Zénon sont représentés arrivant à Athènes, Parménide à l'âge de soixante-cinq ans, et Zénon à l'âge d'à-peu près quarante. Et il ne faut pas éluder l'autorité de Platon, en invoquant ses nombreux anachronismes; car Platon se permet, il est vrai,

[1] Diog. de Laërte, IX, 28. Apulée, *Apol.*, I. Strab., VI, etc.

[2] Apollodore, dans ses *Chroniques*, au rapport de Diogène, IX, 25

[3] Diog., *ibid.* Suidas, Ζήνων.

[4] Diog., *Parmen.* Suidas, Παρμεν. Théodoret, *Therap. Serm.*

des anachronismes, mais quand ils lui sont nécessaires, ou quand ils sont insignifians; or ici rien de semblable. Platon n'avait aucun besoin de nous donner l'âge précis de Parménide et de Zénon, et l'erreur serait trop positive et trop grave pour être une simple distraction chronologique; ce serait une véritable déception tout-à-fait inadmissible. On peut donc regarder la date fixée par Platon comme une base sur laquelle la critique doit s'appuyer. Or Zénon, arrivé à Athènes à l'âge de près de quarante ans, y jeta un grand éclat pendant son séjour, à ce que Platon nous apprend. Il y donna des leçons à l'élite de la jeunesse athénienne : Plutarque assure même qu'il enseigna à Périclès la philosophie de Parménide. Ainsi cette époque peut être considérée comme la plus brillante de sa vie, et par conséquent c'est à celle-là que peut très-bien se rapporter ce que dit Diogène, que Zénon fleurit à la soixante-dix-neuvième olympiade; Suidas dit à la soixante-dix-huitième; Eusèbe le place avec Héraclite à la quatre-vingtième. Or un homme qui a près de quarante ans vers la soixante-dix-huitième ou soixante-dix-neuvième olympiade, est né vers la soixante-huitième ou soixante-neuvième. Le même calcul servirait aussi à bien fixer la chronologie de Parménide. Si on fait tomber l'âge de soixante-cinq ans que Platon lui donne vers la soixante-dix-neuvième olympiade, il sera né entre la soixante-unième et la soixante-

deuxième, c'est-à-dire, dans le berceau même d'Élée et dans le premier établissement de la colonie. Il aura pu entendre Xénophane, mort vers la soixante-sixième olympiade, et il aura très-bien pu commencer à se distinguer vers la soixante-neuvième, comme le marque positivement Diogène. Son illustration se sera accrue et développée de la soixante-neuvième à la soixante-dix-huitième ou soixante-dix-neuvième, époque à laquelle il arriva à Athènes à l'âge de soixante-cinq ans, déjà tout couvert de cheveux blancs, dit Platon, et avec l'aspect d'une belle vieillesse. Après son voyage à Athènes, sa célébrité n'a pu que se maintenir jusqu'à sa mort, ce qui explique ce que dit Eusèbe qu'il a fleuri avec Empédocle dans la quatre-vingtième olympiade; la mention simultanée d'Empédocle prouve assez qu'il ne s'agit pas ici du commencement de la réputation de Parménide, mais de son plus haut degré et de son dernier terme. La seule objection est l'impossibilité que dans cette hypothèse Socrate, né dans l'olympiade soixante-dix-septième, 3e année, ait pu prendre part à la conversation retracée dans le *Parménide*, et qui a dû avoir lieu vers la soixante-dix-neuvième olympiade, c'est-à-dire, quand Socrate avait au plus dix ans. Sa jeune imagination aura bien pu être frappée de l'aspect imposant du vieux philosophe; mais comment lui prêter, si précoce qu'on le suppose, une partie de l'argumentation du *Parménide?*

A cela nous répondons que c'est ici que se place très-bien le genre d'anachronisme que Platon se permet, et qu'il pouvait se permettre. Platon se proposant de faire connaître la philosophie éléatique, c'était une bonne fortune pour lui de trouver établie et répandue une tradition vive encore du voyage et du séjour de Parménide et de Zénon à Athènes, tradition qui lui permettait de mettre en scène ces deux illustres personnages exposant eux-mêmes leur doctrine. D'un autre côté, la donnée fondamentale des drames de Platon était l'intervention de Socrate; et Socrate dans son enfance avait vu ou pu voir Parménide et Zénon. Il ne s'agissait donc que de lui prêter quelques années de plus, et de substituer sa première jeunesse à son enfance, changement nécessaire mais suffisant pour faire jouer à Socrate un certain rôle dans cette haute conversation philosophique. L'anachronisme était peu de chose, et il était indispensable. Rien d'ailleurs n'était plus aisé que de le masquer sous une expression indécise qui offrît le double sens de l'enfance ou de la première jeunesse, et c'est précisément une semblable expression [1] qu'employe Platon dans le *Parménide* et le *Théœtète*. Cette seule hypothèse admise, il en résulte un calcul qui a pour lui la concordance de tous les autres témoignages, qui fixe et détermine toute la

[1] Σφοδρὰ νέος, πάνυ νέος.

chronologie de Zénon et de Parménide, se lie à celle de Xénophane, établit l'enchaînement et le mouvement de l'école d'Élée, et par là éclaire l'histoire entière de cette école. On voit alors toute cette métaphysique, en apparence si arbitraire, se développer régulièrement, comme d'après un plan arrêté d'avance sur lequel viennent se dessiner successivement et au temps marqué, avec leurs rapports intimes et leurs différences nécessaires, les trois grands hommes qui constituent l'école d'Élée. Entre la soixante-unième et la soixante-sixième olympiade, Xénophane, Ionien de naissance, et récemment établi au milieu des colonies doriennes et pythagoriciennes de la Grande-Grèce, conçoit l'idée fondamentale de l'école d'Élée, et la lègue indécise encore, mais féconde et pleine d'avenir, à son successeur Parménide, qui, né à Élée, n'ayant jamais respiré d'autre air que celui de la Grande-Grèce, nourri de bonne heure et pénétré de l'esprit qui avait inspiré la vieillesse de Xénophane, retranche de l'ensemble imparfait dont il hérite l'élément empirique et ionien, pour en développer exclusivement l'élément dorien, la haute tendance idéaliste et pythagoricienne, et imprime ainsi au système éléatique l'unité et la rigueur qu'aucun système ne peut avoir à sa naissance, l'élève à son véritable principe, le pousse à ses véritables conséquences, lui donne enfin son caractère et sa forme définitive. Ceci

avait lieu vers la soixante-dixième olympiade. Zénon, né à Élée, vers cette époque, trouvant l'école éléatique fondée et achevée, n'avait plus rien à faire qu'à la défendre et à combattre pour elle : c'était le seul rôle qui lui restât, et il l'a rempli admirablement de toute manière. On peut dire que Xénophane est le fondateur de l'école d'Élée ; que Parménide en est le législateur ; Zénon, le soldat, le héros et le martyr. Ce point de vue domine à la fois la vie de Zénon et ses ouvrages ; car la vie et les ouvrages d'un homme qui appartient véritablement à l'histoire expriment la même idée et tiennent à la même destinée. La destinée de Zénon devait être toute polémique. De là, dans le monde extérieur, la forte vie et la fin tragique du patriote ; et dans le monde de la pensée, le rôle laborieux du dialecticien[1].

Né à Élée vers la soixante-neuvième olympiade avec des avantages extérieurs remarquables[2], la première partie de la vie de Zénon s'écoula, à ce qu'il paraît, dans l'étude de la philosophie de Parménide, qui l'aima comme un père[3], selon les uns, ou plus vivement encore, selon les au-

[1] Γέγονε δὲ ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐν πολιτείᾳ, Diog., IX, 25.

[2] Platon, *Parm.*, εὐμήκη καὶ χαρίεντα ἰδεῖν. Apulée, *Apol.* I, *Longè decorissimum*. Diogène dit la même chose d'après Platon.

[3] Diog., Φύσει μὲν Τελευταγόρου, θέσει δὲ Παρμενίδου.

tres[1]. Tous les auteurs s'accordent sur son ardent patriotisme. C'était l'époque de l'affranchissement de la Grèce et de l'élan général vers la liberté et l'indépendance : de toutes parts on secouait le joug des Perses, et l'on travaillait à se donner des institutions plus libres. L'histoire de chaque colonie, et surtout l'histoire d'Élée, est couverte de ténèbres trop épaisses, pour que nous sachions ce qui se passa alors sur ce point intéressant de la Grande-Grèce. Seulement nous voyons que, fondée dans la soixante-unième olympiade, Élée s'adressa à ses philosophes, à Parménide, selon Plutarque et Diogène, à Parménide et à Zénon, selon Strabon, pour fixer sa constitution et ses lois[2]. Quelle était la nature de cette législation? Inclinait-elle vers l'esprit des établissements doriens, ou, fidèle à son origine phocéenne, Élée conserva-t-elle l'esprit ionien dans ses institutions? On s'accorde à louer cette législation sans la décrire, et Plutarque[3] assure qu'au commencement de chaque année, les citoyens faisaient serment de n'y rien changer. La tradition dit la même chose des

[1] Platon, *ibid.*, Παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου. Athénée, liv. XI, éd. Schw., T. IV, p. 381, semble confirmer l'opinion de Platon par le reproche même qu'il lui fait d'avoir dit sans aucune nécessité que Zénon était le bien aimé de Parménide : οὐδεμιᾶς κατεπειγούσης χρείας.

[2] Diog., IX, 23. Plutarq., *contr. Colot.*, éd. Reiske, T. X, p. 628; Strabon, VI. — [3] *Ibid.*

lois que Charondas donna à Rhégium, et de celles de plusieurs autres villes de la Grande-Grèce. Si le fait rapporté par Plutarque est certain, il supposerait à Élée, comme à Rhégium, comme à Thurii et ailleurs, des troubles antérieurs, probablement causés par la lutte de l'aristocratie et de la démocratie, lutte qu'on aurait essayé de terminer par l'adoption d'une législation tempérée. Quoi qu'il en soit, Zénon, content d'avoir contribué à donner à sa patrie des institutions sages, ne chercha pas à s'y faire une grande place, et ne voulut d'autre pouvoir que celui de ses vertus et de ses talents. Diogène atteste qu'il méprisait les grandeurs[1] à l'égal d'Héraclite, et l'on sait que l'Ionien Héraclite méprisa si fort les grandeurs, qu'il renonça volontairement au pouvoir suprême. Mais les deux philosophes étaient animés en cela de sentiments bien différents. Héraclite quitta en même temps le pouvoir et la société des hommes pour se livrer tout entier à l'étude de la nature. Zénon, en se maintenant pur de toute ambition, conserva son activité politique. Il était même très-sensible à l'opinion, et Diogène nous en a conservé un mot qui prouve qu'il y avait en lui un cœur d'homme et une honorable sympathie. Quelqu'un[2] lui demandant pourquoi il était si sensible au mal qu'on disait de lui : « Si le blâme de mes concitoyens,

[1] Diog., IX, 28, ὑπεροπτικὸς τῶν μειζόνων.
[2] Diog., IX, 29.

» répondit-il, ne me faisait pas de la peine, leur » approbation ne me ferait pas de plaisir. » Il aimait trop ses concitoyens pour n'avoir pas besoin d'en être aimé. Élée n'était, il est vrai, qu'une petite ville; mais ses citoyens étaient honnêtes, et Zénon préféra constamment ce séjour modeste aux magnificences d'Athènes [1], qu'il ne fit que visiter de temps en temps, et qui ne purent le séduire ni l'arrêter.

Ce fut dans un de ces rares [2] voyages qu'il accompagna Parménide, et que se place l'épisode de sa vie qui fait le sujet du *Parménide* de Platon. Ce voyage eut l'important résultat de faire entrer la philosophie éléatique dans le mouvement général de la philosophie grecque. Zénon enseigna la nouvelle philosophie à Périclès [3], et donna à Pythodore et à Callias [4] des leçons qu'ils lui payèrent cent mines; et, quoique la coutume de faire payer ses leçons lui ait été commune avec les sophistes, il n'y faut rien voir de contraire aux habitudes modestes de sa vie et à son désintéressement. Platon est le premier qui donna des leçons gratuites, d'abord parce qu'il répugnait à faire dégénérer l'enseignement de la sagesse en une sorte de profession mercantile;

[1] Diog., IX, 28, Πόλιν εὐτελῆ ἠγάπησε μᾶλλον τῆς Ἀθηναίων μεγαλαυχίας. Suidas, Ἐλέα.

[2] Diog., *ibid.*, Οὐκ ἐπιδημήσας τὰ πολλὰ πρὸς αὐτούς.

[3] Plutarq., *Vit. Pericl.* — [4] Plat., *Alcib.* Voyez ma traduction, T. v, p. 72.

ensuite pour distinguer par-là plus fortement l'enseignement de Socrate et le sien de celui des sophistes; enfin par la raison qu'il était fort riche, et pouvait se passer de tout salaire. Faute de cette dernière raison, les philosophes platoniciens eussent été obligés d'abandonner tôt ou tard l'exemple de leur maître, si les Antonins n'eussent pas créé à Athènes des chaires publiques de platonisme avec un traitement donné par l'état ou avec des dotations affectées à la chaire qui permettaient aux professeurs (οἱ Διάδοχοι) d'enseigner gratuitement; et ces dotations subsistèrent jusqu'au décret célèbre de Justinien, sous le consulat de Décius, au sixième siècle [1]. Olympiodore, dans son *Commentaire sur le premier Alcibiade*, en commentant le passage sur les cent mines que Zénon fit payer pour ses leçons à Callias et à Pythodore, tout platonicien qu'il est, a le bon sens de ne point accuser Zénon, et même de le défendre, par cette raison très-simple qu'on ne voit pas pourquoi il n'en serait pas de la philosophie comme de la médecine et des autres arts, et pourquoi le philosophe instruirait les hommes sans obtenir une récompense de ses soins [2]. D'ailleurs la vie entière de Zénon est là pour le défendre du reproche de cupidité. On peut voir dans le *Parmé-*

[1] Joannes Malela, *Hist. chron.*, II, p. 187, éd. Oxon.
[2] Olymp., *in Plat. Alcib.*, éd. Creuzer, p. 140 et 141.

nide l'effet que produisirent à Athènes les étrangers d'Élée, et la doctrine de l'unité absolue. On conçoit que les objections et les plaisanteries ne manquèrent pas de la part de l'empirisme ionien, la seule doctrine philosophique jusqu'alors connue et accréditée à Athènes. Zénon, chargé par Parménide de soutenir la discussion, au lieu de rester sur les hauteurs de l'idéalisme, descendit sur le terrain même de l'empirisme, et tournant contre ses adversaires leurs propres objections et leurs plaisanteries, les força de reconnaître qu'il n'est pas plus aisé d'expliquer tout par la pluralité seule que par la seule unité. Cette polémique d'un genre tout nouveau déconcerta entièrement les partisans de la philosophie ionienne, excita une vive curiosité et un haut intérêt pour les doctrines italiques; et ainsi fut déposé dans la capitale de la civilisation grecque, avec un élément nouveau et une nouvelle donnée philosophique, le germe fécond d'un développement supérieur. Zénon, avec sa dialectique subtile et audacieuse, apparut aux Athéniens comme une sorte de Palamède en fait de discussion philosophique[1].

De retour à Élée, et ici toute date précise nous

[1] Platon, *Phedr.*, (Voyez ma traduction, T. VI, p. 85.) et Diog., IX, 25, d'après Platon. C'est en effet Zénon que Platon désigne sous le nom de Palamède d'Élée. Hermias (éd. Ast., p. 184) et le Scholiaste l'entendent ainsi : ὅτι δὲ πανεπιστήμων σχέδον ἦν ὁ ἀνήρ, ὡς καὶ Παλαμήδης. Quintilien,

abandonne, son patriotisme trouva l'occasion de se déployer sur un plus grand théâtre. Tous les historiens attestent qu'Élée étant tombée, il est impossible de savoir comment, sous le joug d'un tyran appelé Néarque, ou Diomédon, ou Démylos, Zénon entreprit de la délivrer, qu'il succomba, et périt dans un horrible supplice où il montra un caractère héroïque. Voilà le fond du récit des historiens; mais les variantes sont innombrables. Le fait est trop intéressant en lui-même et trop honorable à la philosophie éléatique, pour qu'il nous soit permis de ne pas l'examiner en détail.

Cicéron [1] le rapporte d'une manière très-générale. Plutarque le développe davantage [2]: « Zé» non, l'ami de Parménide, ayant conspiré contre » Démylos, et ayant échoué dans son projet, ren» dit témoignage par ses actions de l'excellence

Inst. Or., III, 1, voit un rhéteur dans le Palamède de Platon, le rhéteur Alcidamas. Il n'est pas besoin, avec Spalding, de rejeter la phrase de Quintilien comme l'addition d'un glossateur; il suffit de l'expliquer par les habitudes d'esprit de Quintilien. Il est étrange que Tiedemann, *Argum. in Plat.*, p. 378, rapporte cette expression à Parménide, fondant cette conjecture sur une autre, véritablement au-dessous de la critique, savoir, que Platon aura ainsi parlé d'après un livre controuvé de Parménide qu'il aura pris pour authentique. Mais lui-même a plus tard abandonné cette opinion, et il est revenu à celle que nous avons adoptée. *Geist der speculat. Philos.* T. 1er, p. 298.

[1] *Tusc.*, II. — *De nat. deor.*, I. — [2] *Contr. Colot.*, éd. Reiske, T. X, p. 630.

» de la doctrine de son maître, et prouva qu'une » ame forte ne craint que ce qui est déshonnête, » et que la douleur ne fait peur qu'à des enfants » et à des femmes, ou à des hommes qui ont un » cœur de femme. En effet, il se coupa la langue » avec les dents et la cracha à la figure du ty- » ran. » Il rapporte la même chose ailleurs [1]; et dans les *Contradictions des stoïciens* [2], en faisant allusion au malheur de Zénon, il rappelle le nom du tyran Démylos. Le récit de Diogène est encore plus détaillé que celui de Plutarque, et repose sur diverses autorités graves [3] : « Zénon ayant » entrepris de renverser le tyran Néarque, d'au- » tres disent Diomédon, fut pris, comme le dit » Héraclide dans l'abrégé de Satyrus. Interrogé » sur ses complices, et sur les armes qu'il avait » transportées à Lipara, il nomma tous les par- » tisans du tyran, afin de le priver de ses appuis. » Ensuite, feignant d'avoir quelque secret à lui » dire, il lui mordit l'oreille et ne lâcha prise » qu'après avoir été percé de traits, suivant » l'exemple d'Aristogiton le tyrannicide. Démé- » trius, dans les *Homonymes*, dit qu'il lui mordit » le nez. Antisthène, dans ses *Successions de » philosophes*, Διαδοχαί, raconte qu'après avoir » dénoncé les partisans du tyran, comme celui- » ci lui demandait s'il ne lui restait plus per-

[1] *De Garrulitate*, T. VIII, p. 13. — [2] T. X, p. 345. — [3] IX, 26-28.

» sonne à dénoncer, il répondit : « Toi, fléau » de ma patrie ! » et que, s'adressant aux as- » sistans : « J'admire, leur dit-il, votre lâcheté, » si, par crainte de ce que je souffre, vous con- » sentez à être esclaves. Enfin il se coupa la lan- » gue avec les dents, et la cracha à la face du ty- » ran. Alors les citoyens se jetèrent sur le tyran » et le tuèrent. Voilà ce que disent à peu près la » plupart des auteurs ; mais Hermippus prétend » que Zénon fut jeté dans un mortier et pilé. » Diodore de Sicile[1] dit positivement que le tyran dont il est ici question était un tyran d'Élée, ce que dit aussi Suidas[2], et ce qui va très-bien avec le récit de Diogène ; car, pour délivrer Élée qui est sur la côte, il était naturel de s'assurer de Lipara qui est presque en face, et d'où l'on peut rapidement débarquer à Élée. Il n'est donc pas du tout nécessaire de supposer avec quelques critiques, qu'il s'agit d'un tyran de Lipara que Zénon avait voulu attaquer[3], encore moins, avec Valère Maxime, du tyran d'Agrigente, Phalaris[4], et encore moins, avec Philostrate[5], d'un tyran de Mysie. Il ne faut pas représenter Zénon comme un aventurier politique, mais comme un patriote dévoué. Diodore appelle le tyran d'Élée Néarque, ainsi que Philostrate ; Clément d'Alexandrie

[1] *Fragm.*, éd. Bip., T. IV, p. 63-64. — [2] Ελεά. — [3] Vorstius, dans Bayle. — [4] III, 3. Voyez Bayle. — [5] *Vit. Apollon.*, VII, 2, éd. Olear., p. 279. Ἐλεύθερα τὰ Μύσων ἦγαγε.

l'appelle Néarque ou Démylos[1]; Suidas[2], qui copié Diogène, Néarque ou Diomédon. Diodore, dans son récit, ajoute quelques particularités qu'il est impossible de passer sous silence. Néarque demandant à Zénon quels étaient ses complices: « Plût à Dieu, répondit Zénon, que j'eusse le corps » aussi libre que la langue! » Diogène dit que Zénon ne lâcha l'oreille du tyran qu'à force de coups; Diodore va jusqu'à prétendre qu'on fut obligé de l'en prier. Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans le récit de Diodore, c'est que les dernières lignes semblent faire entendre que Zénon fut délivré et qu'il se tira d'affaire, ce que les dernières lignes du récit de Diogène admettraient aussi, sans toutefois l'indiquer. Ménage, sur Diogène, et Bayle ont relevé et expliqué les erreurs des écrivains inférieurs qui, en racontant cette histoire, en ont confondu les héros, le temps et la scène. Par exemple, Tertullien, dans l'*Apologétique*, fait demander par Denys à Zénon d'Élée ce qu'enseigne la philosophie. Celui-ci lui répond : « Le mépris de la mort. » Sur quoi il est livré à d'affreux supplices et scelle sa pensée de son sang. C'est un pur roman, et *Dionysio* est là évidemment pour *Demylo* ou *Nearcho*. Ammien Marcellin[3] prête cette aventure à Zénon le stoïcien, et fait du tyran d'Élée un roi de Cypre, évidemment encore d'après une mauvaise interprétation

[1] *Strom.*, IV. — [2] *Ibid.* — [3] XIV, 9.

de la phrase de Cicéron, qui, à côté de la mort de Zénon d'Élée, cite celle d'Anaxarque, qui eut lieu par l'ordre d'un roi de Cypre. En général l'histoire d'Anaxarque et celle de Zénon ont été confondues, et, pour achever la confusion, Sénèque [1] attribue à un des conspirateurs athéniens contre Hippias, probablement Aristogiton, une partie des choses que l'on a coutume d'attribuer à Zénon d'Élée.

De l'ensemble de ces faits réduits par la critique et appréciés à leur juste valeur, mais rapprochés et combinés dans ce qu'ils ont de certain, ressort le caractère que nous avons signalé dans Zénon comme homme et comme citoyen, et que nous allons retrouver et suivre dans le philosophe. En effet, quel est le trait le plus frappant et le plus original de Zénon comme philosophe? Quel est le titre incontesté auquel est attaché son nom? C'est évidemment l'invention de la dialectique. Et je ne parle pas ici de la dialectique qu'on trouvait déjà dans les essais de Xénophane, et qui n'a pas manqué non plus à Parménide; je veux parler de la dialectique considérée comme un système et comme un art, avec ses règles et ses formes, avec l'appareil et l'autorité d'une méthode positive. C'est un point sur lequel tous les auteurs sont d'accord. Diogène rapporte [2], sur la foi d'Aristote, que Zénon est

[1] *De Irâ*, II, 23. — [2] Diog., IX, 25.

l'inventeur de la dialectique, comme Empédocle de la rhétorique. Sextus [1] répète la même chose sur l'autorité du même Aristote, et il paraît que c'était là un fait constant dans l'antiquité, puisque Diogène, dans son introduction [2], en traitant des trois grandes parties de la philosophie, la physique, la morale et la dialectique, attribue l'invention de cette dernière à Zénon. Maintenant quelle était la dialectique de Zénon? la réfutation de l'erreur comme moyen indirect de ramener à la vérité. Or la vérité pour Zénon c'était le système éléatique. Ce système une fois découvert par Xénophane, développé et achevé par Parménide, il ne s'agissait plus que de le défendre contre les attaques de ses adversaires. De là le rôle polémique de Zénon, et l'invention nécessaire de la dialectique. De là encore l'emploi nécessaire de la prose; car si l'intuition spontanée de la vérité, l'inspiration, et toute conviction primitive ont la poésie pour langue naturelle, la prose est l'instrument de la réflexion et de la dialectique. Aussi Zénon est-il le premier philosophe éléatique qui ait écrit en prose. L'antiquité atteste qu'il écrivit, non des poëmes, comme Xénophane et Parménide, mais des traités, et des traités d'un caractère éminemment prosaïque,

[1] Sextus, VII, 7.

[2] Diog., *Introd.*, 18. Philostr., *Vit. Apoll.*, VII, 2. Suidas, Ζήνων. Apulée, *Apol.*

c'est-à-dire, des réfutations. Il écrivit de bonne heure [1], et il écrivit beaucoup [2]. Diogène qui loue ses écrits [3] ne les nomme pas. Mais Suidas, à l'article *Zénon*, assure qu'il écrivit 1° Ἔριδας, des *Débats*, c'est-à-dire quelque ouvrage de pure controverse ; 2° Ἐξήγησιν τοῦ Ἐμπεδοκλέους, *un examen d'Empédocle*, de ses opinions ou de ses ouvrages [4] ; 3° Πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως, *sur la nature contre les philosophes* [5]. D'ailleurs Suidas ne dit rien sur la forme de ces différents ouvrages. Il serait assez naturel que l'inventeur de la dialectique eût inventé ou du moins employé la forme du dialogue qui est la forme même de la réfutation. Et, en effet, si l'on en croit Diogène [6], Zénon passait pour le premier qui eût écrit des dialogues, et l'on pourrait induire aussi qu'il a employé cette forme de composition, d'une phrase d'Aristote, où il est question de Zé-

[1] Plat., *Parmen.*, ὑπὸ νέου ὄντος ἐμοῦ ἐγράφη....

[2] Diog., *Introd.*, 16.

[3] Diog., IX, 26, Βιβλία πολλῆς συνέσεως γέμοντα....

[4] Τοῦ Kuster, τῶν Ménage sur Diogène.

[5] Ou bien encore, selon l'interprétation de Tennemann, deux ouvrages différents, l'un *contre les philosophes*, l'autre *sur la nature*. Suidas ne trahit d'aucune manière les sources auxquelles il a puisé ces renseignements ; les autres parties de l'article fort court qu'il a consacré à Zénon sont un extrait de Diogène.

[6] Diog., *Plat.*, III, 47 et 48.

non comme interrogeant et comme répondant [1].

Quoi qu'il en soit, si nous ne connaissons pas certainement la forme de ses écrits, nous pouvons nous faire une idée très-claire de leur but, et de leur caractère général, d'après l'introduction du *Parménide*, où Platon nous donne un exposé substantiel, mais précis, d'un livre de Zénon, destiné à défendre la philosophie de son maître. Ce livre était une composition en prose [2], divisée en plusieurs chapitres, subdivisés eux-mêmes en plusieurs points; car Socrate prie Zénon de relire le premier point, la première hypothèse du premier chapitre, τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου. Le mot ὑπόθεσις

[1] *Arguments sophistiques*, I, 9. Staüdlin (*Geschichte und Geist des Scepticismus*, T. I, p. 211,) a entendu ce passage comme s'il s'agissait de dialogues où Zénon eût joué le même rôle que Socrate dans ceux de Platon; mais Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, T. I, p. 193) conclut seulement de la phrase d'Aristote que Zénon présentait sa pensée sous la forme de demandes et de réponses. Quant à l'invention du dialogue, Aristote, dans le liv. 1er de son ouvrage perdu *sur les poëtes*, l'attribuait à Alexamène de Téos, et Phavorinus était de la même opinion, au rapport de Diogène, III, 47 et 48. Athénée, qui cite la phrase même d'Aristote, ajoute (XI, 15,) à cette autorité celle de Nicias de Nicée et de Sotion (le texte ordinaire donnait Soterion; Schweighæuser a corrigé : Sotion).

[2] Platon, *Parmenid.*, συγγράμματι opposé à τοῖς ποιήμασιν. Simplic., *in Phys. Arist.*, p. 30. Ἐν μὲν τῷ συγγράμματι αὐτοῦ....

révèle la nature de la composition, et Proclus, dans la *Théologie de Platon*, et surtout dans le *Commentaire sur le Parménide* [1], ne laisse aucun doute à cet égard. C'était une revue critique d'un certain nombre d'hypothèses qui toutes étaient successivement poussées à l'absurde. Peut-être même était-ce l'ouvrage intitulé Ἔριδες dont parle Suidas. Pour en bien saisir l'esprit, il faut se rappeler l'état de la querelle dans laquelle intervenait Zénon. Parménide, continuant et développant Xénophane, avait dit que tout est un, et que l'unité seule existe. Un cri s'était élevé contre une pareille proposition. Si tout est un, disaient les Ioniens, il n'y a plus de différence : le semblable est le dissemblable, et le dissemblable est le semblable; le grand est le petit, le petit est le grand; le mouvement est le repos et le repos le mouvement, etc. Il n'était pas très-facile de répondre à cette objection. Que fit Zénon? Au lieu de défendre son maître, il attaqua ses adversaires, leur renvoya leurs propres arguments, et le ridicule de leurs conséquences. Il s'appliqua à démontrer que toutes les difficultés que les partisans de la pluralité élevaient contre l'unité retombaient sur eux-mêmes, et que dans leur hypothèse aussi le dissemblable est le semblable, etc. Ecoutons Pla-

[1] Voyez le 1er livre de ce commentaire, tom. IV de ma collection des ouvrages inédits de Proclus, Paris, 1821.

ton : « Les écrits de Zénon, dit-il, étaient une » défense de la doctrine de Parménide contre » ceux qui l'attaquaient par le ridicule des con» séquences, comme, par exemple, que si tout » est un, il en résulte une foule d'absurdités et de » contradictions. L'écrit de Zénon répondait aux » partisans de la pluralité, leur faisait précisé» ment les mêmes objections et en plus grand » nombre encore, de manière à montrer que » l'hypothèse de la pluralité prête encore plus au » ridicule que celle de l'unité, si quelqu'un » l'examine comme il faut...... Ainsi le maître » dans ses poëmes établissait l'unité, et le disci» ple, dans ses traités en prose, s'efforçait de » prouver que la pluralité n'existe pas [1]. » Simplicius lui attribue précisément le même point de vue. « Zénon démontre successivement que si la pluralité existe, elle est à la fois grande et petite.... finie et infinie.... étant et n'étant pas [2]... » Ces passages contiennent tout le secret de la dialectique de Zénon ; ils font voir que Zénon s'était placé tout exprès dans l'hypothèse de la pluralité pour la mieux combattre, en la poussant à ses conséquences nécessaires. Faute de bien comprendre le but qu'il se proposait et la situation où il s'était mis, on lui a prêté une foule d'opinions ridicules qui, loin de lui appartenir, sont des conséquences qu'il tire de la doctrine de la pluralité pour la convaincre de contradiction et d'absur-

[1] Platon, *Parmenid.*, Bekk., p. 7. — *Ibid.*

dité. On a attribué à Zénon précisément les extravagances qu'il imputait à ses adversaires et sous lesquelles il les accablait. On s'est imaginé, par exemple, que Zénon soutenait pour son propre compte que le semblable et le dissemblable sont la même chose, que le mouvement est la même chose que le repos, etc., tandis qu'il soutenait que ces conséquences dérivent rigoureusement de la doctrine de la pluralité, et que par là même cette doctrine est inadmissible. Vous prétendez, disait-il aux empiristes ioniens, qu'il n'existe que ce que les sens vous attestent; qu'ainsi la pluralité seule existe; et vous triomphez dans l'énumération des différences, que vous opposez à la doctrine de l'unité absolue; vous triomphez surtout du mouvement universel que vous opposez à l'immobilité absolue, qui résulte de l'unité absolue de Parménide. Eh bien! je vous prends par vos propres arguments, et je vous démontre que si tout diffère, par cela même tout se ressemble, que, si tout se meut, tout est en repos; qu'ainsi votre système même vous pousse à des conséquences opposées à votre propre système. L'empirisme est donc condamné à la contradiction, et à une contradiction perpétuelle. Cette contradiction est votre monde, le monde de la pluralité et de l'apparence que les sens vous attestent, et que l'opinion vulgaire admet. Il ne faut croire qu'à la raison, non aux sens et à l'opinion. Or, la raison condamne la pluralité à l'extravagance; donc

la pluralité n'existe pas. N'objectez pas que dans le système de l'unité absolue, le dissemblable aussi devient le semblable, le mouvement le repos, etc.; car notre système ne tombe pas sous de pareilles objections, puisque ces objections ne viennent que de votre hypothèse de la différence, du mouvement, de la pluralité et du monde visible, et que cette hypothèse a été convaincue d'absurdité et de contradiction. Les objections que vous élevez contre notre théorie, du sein d'une théorie détruite, ne portent donc pas. La raison n'admet d'autre autorité que la sienne, et la raison n'existe pour elle-même, ne s'exerce et ne se développe, ne comprend et ne conçoit que sous la condition de l'unité; rien de ce que conçoit la raison n'est dépourvu d'unité. La raison n'a en dernière analyse que l'unité pour forme et pour objet; l'unité est la région, le monde de la raison, le seul monde que des penseurs et des philosophes puissent admettre. Donc, la doctrine de l'unité absolue de Parménide est la seule vraie philosophie. C'est du haut de ce point de vue qu'il faut envisager et apprécier la dialectique de Zénon, son prétendu scepticisme, son prétendu nihilisme, et en particulier sa polémique contre le mouvement qui a été si peu comprise. Considérée ainsi, cette polémique prend un caractère simple et grand qui a échappé à tous les critiques.

Otez l'unité, ne la supposez jamais, rien n'est

uni, rien ne peut l'être, tout est isolé et nécessairement isolé dans le temps comme dans l'espace; le temps et l'espace se réduisent à des points et à des moments qui tendent eux-mêmes à se diviser et à se subdiviser sans cesse. La seule loi qui subsiste est celle de la divisibilité à l'infini, qui détruit tout continu et par conséquent tout mouvement. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les arguments avec lesquels Zénon établissait l'impossibilité du mouvement. Jusqu'ici on les a fort bien exposées et développés en eux-mêmes; on n'a oublié que le cadre qui les met dans leur vrai point de vue, savoir, l'hypothèse exclusive de la pluralité, c'est-à-dire la négation absolue de l'unité, laquelle emporte la divisibilité à l'infini, laquelle emporte la destruction de tout continu.

Voici ces arguments tels qu'Aristote nous les a conservés dans sa *Physique*, liv. VI, ch. 9.

I[er] *Argument*. — « Le mouvement est impossible, car ce qui est en mouvement doit traverser le milieu, avant d'arriver au but (Ce qui est impossible, là où il n'y a plus de continu, et où chaque point se divise et se subdivise à l'infini[1]). »

[1] Nous avons cité textuellement Aristote avec les seules additions nécessaires pour le faire comprendre, mais il ne sera pas inutile de donner ici le développement de Bayle : « S'il y avait du mouvement, il faudrait que le mobile pût passer d'un lieu à un autre; car tout mouvement renferme deux extrémités, *terminum à quo, terminum ad quem*, le

IIe *Argument.*— « Le mouvement n'existe pas; car ce qui court le plus vite ne peut jamais atteindre ce qui va le plus lentement. En effet, il faudrait que celui qui poursuit fût arrivé déjà au point d'où l'autre part (Ce qui est impossible avec la divisibilité à l'infini qui, subdivisant infiniment l'espace, met toujours un infiniment petit quelconque entre les deux coureurs [1].) .»

lieu d'où l'on part et le lieu où l'on arrive. Or, ces deux extrémités sont séparées par des espaces qui contiennent une infinité de parties, vu que la matière est divisible à l'infini; il est donc impossible que le mobile parvienne d'une extrémité à l'autre. Le milieu est composé d'une infinité de parties qu'il faut parcourir successivement les unes après les autres, sans que jamais vous puissiez toucher celle de devant, en même temps que vous touchez celle qui est en deçà, de sorte que pour parcourir un pied de matière, je veux dire pour arriver du commencement du premier pouce à la fin du douzième pouce, il faudrait un temps infini, car les espaces qu'il faut parcourir successivement entre ces deux termes, étant infinis en nombre, il est clair qu'on ne peut les parcourir que dans une infinité de momens.... La réponse d'Aristote est pitoyable; il dit qu'un pied de matière n'étant infini qu'en puissance, peut fort bien être parcouru dans un temps fini.... C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine, car si la matière est divisible à l'infini, elle contient actuellement un nombre infini de parties; ce n'est donc point un infini en puissance; c'est un infini qui existe réellement, actuellement.... »

[1] C'est l'argument célèbre, appelé l'Achille. Diogène, (IX, 29.) dit que Zénon en est l'inventeur, mais il convient que Phavorinus l'attribue à Parménide et à beaucoup d'autres. Bayle : « Supposons une tortue à vingt pas en avant

IIIe *Argument.* — « Le mouvement est identique au non mouvement. En effet, tout mouvement a lieu dans un espace qui lui est égal, c'est-à-dire où il a lieu au moment où il a lieu; donc (comme on est toujours là où l'on est) la flèche est toujours en repos quand elle est en mouvement (car elle n'est jamais où elle n'est point[1].) »

IVe *Argument.* — « Le mouvement conduit à l'absurdité. Supposez deux corps [2] égaux entre eux, mus dans un espace donné et dans une direction opposée et avec la même vitesse; supposez que l'un parte de l'extrémité de l'espace

d'Achille; limitons la vitesse de la tortue et celle de ce héros à la proportion d'un à vingt. Pendant qu'Achille fera vingt pas, la tortue en fera un; elle sera donc encore plus avancée que lui. Pendant qu'il fera le vingt et unième pas, elle gagnera a vingtième partie du vingt-deux; et pendant qu'il gagnera cette vingtième partie, elle parcourra la vingtième partie de la partie vingt et unième, et ainsi de suite. Aristote nous renvoie à ce qu'il a répondu à la précédente objection; nous pouvons le renvoyer à notre réplique. »

[1] Bayle : « Si une flèche qui tend vers un certain lieu se mouvait, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. Or cela est contradictoire, donc elle ne se meut pas. La conséquence de la majeure se prouve de cette façon. La flèche à chaque moment est dans un espace qui lui est égal; elle y est en repos, car on n'est point dans un espace d'où l'on sort; il n'y a donc point de moment où elle se meuve; et si elle se mouvait dans quelques moments, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. »

[2] Bayle : « Ayez une table de quatre aunes, prenez deux corps qui aient aussi quatre aunes, l'un de bois, l'autre de

donné, l'autre du milieu : (comme l'un n'aura parcouru que la moitié de l'espace donné, quand l'autre l'aura entièrement parcouru le même es-

pierre ; que la table soit immobile, et qu'elle soutienne la pièce de bois, selon la longueur de deux aunes à l'occident ; que le morceau de pierre soit à l'orient, et qu'il ne fasse que toucher le bord de la table. Qu'il se meuve sur cette table vers l'occident, et qu'en demi-heure, il fasse deux aunes, il deviendra contigu au morceau de bois. Supposons qu'ils ne se rencontrent que par leurs bords, et de telle sorte que le mouvement de l'un vers l'occident n'empêche point l'autre de se mouvoir vers l'orient ; qu'au moment de leur contiguité, le morceau de bois commence à tendre vers l'orient, pendant que l'autre continue à tendre vers l'occident ; qu'ils se meuvent d'égale vitesse ; dans demi-heure, le morceau de pierre achèvera de parcourir toute la table ; il aura donc parcouru un espace de quatre aunes dans une heure, savoir toute la superficie de la table. Or le morceau de bois dans demi-heure a fait un semblable espace de quatre aunes puisqu'il a touché toute l'étendue du morceau de pierre par les bords ; il est donc vrai que deux mobiles d'égale vitesse font le même espace, l'un dans demi-heure, l'autre dans une heure, donc une heure et une demi-heure font des temps égaux, ce qui est contradictoire. Aristote dit que c'est un sophisme, puisque l'un de ces mobiles est considéré par rapport à un espace qui est en repos, savoir la table, et que l'autre est considéré par rapport à un espace qui se meut, savoir le morceau de pierre. J'avoue qu'il a raison d'observer cette différence, mais il n'ôte pas la difficulté ; car il reste toujours à expliquer une chose qui paraît incompréhensible, c'est qu'en même temps un morceau de bois parcoure quatre aunes par son côté méridional, et qu'il n'en parcoure que deux par sa surface inférieure..... »

pace sera parcouru par deux corps égaux et d'égale vitesse dans un temps inégal) il en résulte qu'une moitié de temps paraît égale au double. »

Aristote et Simplicius, dans son Commentaire, attribuent positivement ces arguments à Zénon, et les donnent sous le nom d'ἀπορίαι, doutes, arguments négatifs de Zénon contre le mouvement, soit, comme le dit Simplicius, que tous les arguments de Zénon contre le mouvement se réduisissent réellement à quatre, soit qu'il y en eût davantage, mais quatre surtout plus décisifs que les autres. Mais ces arguments n'étaient pas les seuls dont se servissent les adversaires du mouvement. Aristote au même endroit en cite plusieurs autres, par exemple, celui-ci : Tout mouvement est changement ; or, changer c'est n'être ni ce qu'on était, ni ce qu'on sera ; on n'est plus où l'on était ; autrement, il n'y aurait pas eu de mouvement ; on n'est pas où l'on tend, car il n'y aurait pas besoin de mouvement. Le changement et le mouvement ne peuvent donc avoir lieu ni dans ce qu'on était ni dans ce qu'on sera, ni dans l'un ni dans l'autre, mais dans ce qui n'est ni l'un ni l'autre, c'est-à-dire dans rien, ce qui est impossible ; par conséquent le changement et le mouvement sont impossibles. Un argument curieux est aussi celui par lequel on essayait de démontrer que le mouvement circulaire et sphérique et le mouvement sur soi-même impliquent à la fois le mou-

vement et le repos. A qui appartenaient ces derniers arguments? Aristote, et après lui Simplicius, les rapportent en général aux sophistes. On n'a aucune raison de les attribuer à Zénon; ils appartiennent très-probablement à l'éristique mégarienne encore si peu connue, et qui a fini par représenter et continuer seule en Grèce la dialectique de l'école d'Élée. Il faut bien se garder de les confondre avec les quatre arguments que nous avons exposés, et qui sont les seuls que la critique soit fondée à attribuer à Zénon. Bayle triomphe de ces quatre arguments, et les maintient absolument; tandis que, pris absolument, ils ne renfermeraient que des subtilités vaines; le quatrième même a bien l'air de n'être, dans toute hypothèse, qu'un pur sophisme, et Eudème, au rapport de Simplicius, l'avait déjà bien séparé des trois autres. Parmi ceux-ci le troisième revient au premier, comme l'a remarqué Aristote, ce qui réduit les quatre arguments à deux, le premier et le second, lesquels sont bons relativement, relativement à l'hypothèse exclusive de la pluralité, contre laquelle ils étaient faits. Pour les reprendre en sous-œuvre, il n'est pas besoin d'être sceptique; au contraire, on peut les employer à réfuter le scepticisme, qui résulte nécessairement de l'empirisme, et à démontrer que la pluralité toute seule est incapable d'expliquer les choses, de rendre compte de la continuité de l'espace et du temps,

et de la possibilité du mouvement. C'est, dit-on, en entendant répéter ces arguments de Zénon, que Diogène le Cynique, pour toute réponse, se leva et marcha. Mais Zénon aurait très-bien pu répondre à Diogène : Soit; car vous n'avez pas de système, et vous ne niez pas l'unité. Mais quand on est assez sceptique pour nier l'unité, c'est-à-dire, la condition absolue de tout continu, de l'espace et du temps, avouez que c'est une faiblesse ridicule que de n'aller pas jusqu'au bout de son opinion, et de croire, contre tout bon sens, au mouvement sans continu, sans temps et sans espace et dans la dissolution de toutes choses à l'infini. Nous ne connaissons qu'un seul moyen de répondre à Zénon, c'est de rétablir la continuité du temps et de l'espace dans l'unité, et d'admettre, pour la formation du monde, l'intervention de l'unité aussi bien que celle de la pluralité. Mais l'habile éléatique, aussitôt que pour échapper à ses arguments on aurait admis l'unité, partant de là, n'eût pas tardé à rétablir le dogme fondamental de son maître, savoir, que l'unité est indivisible, par conséquent qu'elle exclut la pluralité, et par conséquent encore le mouvement. En effet, le mouvement périt à la fois dans l'une et l'autre hypothèse d'une pluralité sans unité, ou d'une unité sans pluralité. La pluralité toute seule, sévèrement interrogée, ne donne que la divisibilité à l'infini, sans aucune collection, sans aucune to

talité possible ; car toute collection, toute totalité renferme de l'unité ; il en est de même de la plus simple succession ; toute succession est plus ou moins un ensemble, une totalité, c'est-à-dire tient à l'unité. Par conséquent, dans l'hypothèse de la pluralité, ni continu, ni contigu, pas de temps, pas d'espace, nulle succession, nulle totalité, nulle coexistence, nul rapport de points ou de moments. Chaque point devient un infini de points qui se dissolvent et qui se dissolvent infiniment, chaque moment un infini de moments qui se divisent et se subdivisent à l'infini ; de là le vide absolu, et dans ce vide absolu, l'absolue dissolution de tout élément composant, si petit fût-il, soit de temps, soit d'espace ; par conséquent pas de mesure possible du temps là où il n'y a plus de temps, et aucun passage d'un lieu à l'autre là où il n'y a plus d'espace ; par conséquent pas de mouvement. D'un autre côté, supposons que l'unité ne sorte pas d'elle-même, et qu'elle demeure indivisible, vous rétablissez la possibilité du temps et de l'espace, et par conséquent du mouvement ; la possibilité, dis-je, mais non pas la réalité ; vous rétablissez l'espace et le temps absolu sans temps et sans espace relatif et visible : par conséquent sans mesure, sans mouvement. Le temps et l'espace (*in potentiâ, non in actu*) restent alors dans l'éternité et l'immensité, dans une éternité sans succession, dans une immensité sans forme,

dans une existence absolue, vide de toute existence positive, dans une immobilité complète. Voilà où conduit l'idée exclusive de l'unité, ou l'idée exclusive de la pluralité. Il faut les unir, et fondre ensemble la pluralité et l'unité pour obtenir la réalité; τὸ ἓν καὶ πολλά.

Aristote, *Phys.*, IV, 3, nous a aussi conservé une objection de Zénon contre l'espace, qui montre parfaitement l'esprit général de sa dialectique, laquelle consistait à pousser ses adversaires dans l'abîme de la divisibilité à l'infini, et dans une multiplicité qui se détruirait elle-même par le défaut de toute unité. Il disait: « L'espace est le lieu des corps, mais dans quel espace est l'espace lui-même? » Dans un autre espace; et celui-ci dans un autre encore, et toujours ainsi jusqu'à l'infini, sans qu'on puisse s'arrêter logiquement, à moins qu'on ne veuille sortir de la pluralité pour admettre l'unité, c'est-à-dire ici l'unité absolue de l'espace. Dans ce sens, l'argument de Zénon nous paraît excellent, et loin d'aller contre l'espace en soi, il tend à l'établir en établissant sa condition, savoir, l'unité.

On cite, d'après Aristote, une phrase entière de Zénon, qui semble lui faire nier précisément ce qu'il avait pris tant de peine à établir et même à établir exclusivement, c'est-à-dire l'unité. Mais il faut entendre bien autrement cette phrase importante. Encore une fois, avec la seule catégorie de la pluralité, on ne peut ob-

tenir que des quantités indéfinies, sans addition possible, sans totalité; car la totalité, qu'il faut encore bien distinguer de l'unité en elle-même, est l'application de l'unité à des quantités qu'elle assemble et réunit en un tout quelconque. Supposez l'esprit humain vide de toute idée d'unité, et, ce qui est la même chose conçue extérieurement, supposez la nature dépourvue de toute force assimilatrice, attractive et composante, il n'y a de possible ni une seule proposition, ni une seule chose déterminée et finie. Voilà l'existence telle qu'elle résulte rigoureusement du système qui exclut toute idée d'unité. Zénon démontre aisément qu'une pareille existence, τὸ ὄν, n'ayant rien de fixe et d'absolu, ressemble à une non-existence, τὸ μὴ ὄν, puisque par la divisibilité à l'infini, son attribut essentiel, elle y tend sans cesse. La vertu de l'unité est de ne point tomber dans une pareille existence. De là la proposition célèbre: «Si l'unité est indivisible, elle n'est pas,» c'est-à-dire, elle n'est pas dans le sens empirique du mot. En effet, être, pour l'empirisme, les sens et le vulgaire, « c'est être une quantité, qui, ajoutée ou » retranchée, augmente ou diminue ce de quoi on » la retranche ou ce à quoi on l'ajoute, c'est-à-dire » une quantité matérielle; c'est là l'existence réelle. » La monade ou l'unité, ne remplissant pas cette » condition, n'est pas [1]. » Tel est le sens véritable

[1] Aristote, *Métaph.*, II, édit. Brandis, p. 56 et 57.

de la phrase de Zénon conservée par Aristote, phrase si souvent citée et si peu comprise. Il est évident qu'une fois l'existence réduite à l'existence matérielle et empirique des Ioniens, dont l'attribut fondamental est la divisibilité à l'infini, c'est-à-dire la tendance au néant, l'unité, dont l'attribut fondamental est l'indivisibilité, ne peut exister de cette manière, afin d'exister de la vraie existence, de cette existence qui ne tend pas au néant, mais repose immobile, sans commencement comme sans fin, ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον. La proposition de Zénon contre la réalité empirique et matérielle de l'unité ne tient donc pas à un système de nihilisme, comme on l'a tant répété, mais tout au contraire au réalisme transcendental de l'idéalisme dorien. Rien n'est moins nihiliste que l'école d'Elée, car elle tend à l'existence absolue; mais à ses yeux l'existence absolue exclut toute existence relative; de là l'existence relative et phénoménale assimilée à la non-existence, τὸ ὂν μὴ ὄν; oubien, l'existence phénoménale est-elle prise pour type de l'existence? voilà l'unité indivisible, laquelle n'existe que de l'existence absolue, assimilée à la non-existence, τὸ ἓν ἀδιαιρετὸν μὴ ὄν.

Ce que nous avons dit du nihilisme de Zénon, il faut le dire de son prétendu scepticisme et de l'habileté qu'on lui attribue à soutenir le pour et le contre. Sans doute il soutenait le pour et le contre; mais dans quelle sphère? Dans celle de

ses adversaires, dans celle de l'empirisme. Or l'empirisme ou la négation de toute réalité transcendentale, et par conséquent de l'unité absolue qui ne se trouve pas dans la scène visible de ce monde; l'empirisme ne peut admettre, au lieu de l'unité, qu'une simple totalité, et encore par inconséquence; car l'idée de la totalité tient à celle de l'unité; et à la rigueur l'empirisme ne peut admettre que la pluralité sans totalité, c'est-à-dire la pluralité non ramenée à l'unité, la pluralité en soi, avec la divisibilité à l'infini pour caractère unique; l'empirisme implique donc la destruction de tout autre rapport que celui de la différence. Et ce n'est pas là seulement une conséquence forcée de l'empirisme ionien; c'en était une conséquence avouée et consentie : c'était le système même d'Héraclite. En effet, de même que l'unité indivisible de l'école éléatique est le dernier et nécessaire résultat de l'idéalisme dorien et pythagoricien, de même la différence, l'opposition absolue d'Héraclite (ἐναντιότης) est le dernier terme de l'empirisme ionien. Voilà les deux grands systèmes exclusifs de la philosophie dans leur idéal le plus rigoureux : il appartenait au génie grec de les produire presque à son berceau. Héraclite et Parménide les représentent dans toute leur grandeur et dans toute leur misère. Admirables l'un contre l'autre, ils se détruisent d'eux-mêmes; et Zénon raisonnait à merveille lorsque, pour atta-

quer le système de la pluralité, il se plaçait dans le cœur même de ce système, dans le système d'Héraclite. Là, en effet, par une manœuvre habile, il lui était aisé de tourner ce système contre lui-même, et de démontrer qu'une absolue différence est une absolue ressemblance, et que l'absolue opposition est l'absolue confusion. Si tout est essentiellement différent, tout a quelque chose d'essentiellement commun, savoir, d'être différent; l'identité est donc encore sous cette apparente discordance; l'opposition est à la surface sur la scène de ce monde, et l'identité est au fond dans le principe invisible des choses. Zénon ramenait ainsi l'opposition à l'identité, et détruisait de fond en comble le système d'Héraclite, en le forçant de rentrer dans celui de Parménide, du haut duquel ensuite il foudroyait de nouveau celui d'Héraclite, prouvant de reste que l'unité, si elle est rigoureusement acceptée, ne conduit qu'à elle-même, ne sort pas d'elle-même, et exclut toute pluralité, toute différence, c'est-à-dire, tout phénomène et tout empirisme. Le scepticisme n'était donc pas dans la pensée de Zénon; au contraire, il y avait un dogmatisme excessif; mais le chemin de ce dogmatisme était un scepticisme apparent, une dialectique qui a l'air de se jouer de toute vérité en soutenant alternativement le pour et le contre. Car il fallait bien que Zénon admît un moment avec Héraclite, que tout se meut et que tout diffère, pour sou-

tenir ensuite que si tout est mû, tout est repos, que si tout diffère, tout se ressemble, et que si tout est pluralité, par cela même tout est unité. Contre Héraclite, contre tout système exclusif qui se réfute par ses conséquences, ce genre d'argumens était excellent; c'était là le vrai terrain où il fallait se mettre, et Zénon s'y est mis. Il était en effet curieux de faire voir que cet empirisme si fier de son bon sens apparent et du sentiment de la réalité vis-à-vis l'idéalisme pythagoricien, n'était lui-même qu'une confusion déplorable qui dans le détail renfermait les conséquences les plus contradictoires et les plus ridicules. Cette confusion, ces contradictions, ces extravagances, ce oui et non perpétuel, ce scepticisme universel était la conséquence nécessaire de l'empirisme, dont Zénon voulait l'accabler, pour ramener à l'unité absolue dans laquelle il n'y a plus de contradiction, à un dogmatisme ferme et solide; et, chose admirable, on lui a prêté précisément le scepticisme, la confusion et les folies qu'il imputait à ses adversaires !

Reste à examiner un point très-obscur que personne n'a remarqué ni éclairci, et qui mérite bien de l'être. Cet adversaire du mouvement, du temps, de l'espace, de l'existence visible et sensible est tout-à-coup transformé par Diogène en un physicien et un naturaliste. Après avoir rappelé les argumens de Zénon contre le mou-

vement, et en général tout un ordre d'opinions qui détruit l'existence du monde, Diogène, avec le plus grand calme, passe à l'exposition du système physique de Zénon. Il nous apprend[1] que Zénon « admettait plusieurs mondes, mais avec » la réserve qu'il n'y a point de vide, que tout est » composé de froid et de chaud, de sec et d'hu» mide, confondus entre eux, que l'homme vient » de la terre, que l'âme (ψυχή; il s'agit ici du prin» cipe vital et non de l'âme des modernes) est un » mélange des élémens précédens dans une telle » harmonie qu'aucun d'eux ne prédomine. » On se demande ce que ceci veut dire, et quel est le mot de cette nouvelle énigme. Le voici, selon nous. Nous avons fait voir ailleurs que la réputation de sceptique qu'on avait faite mal-à-propos à Xénophane, vient très-probablement de ce qu'on aura pris pour sa philosophie tout entière un des côtés de cette philosophie, et de ce qu'en effet Xénophane si dogmatique en métaphysique, dans la région de l'entendement, était sceptique en mythologie et dans la sphère de l'opinion. Parménide ajouta à la fois au dogmatisme et au scepticisme de son maître, et les augmenta en raison directe l'un de l'autre. Son poëme sur la nature avait, dit-on, deux parties, la première toute métaphysique et idéaliste, où il n'admettait d'autre monde que

[1] Diog., IX, 30.

celui de la raison, savoir, l'unité et ses attributs essentiels, la seconde où il traitait du monde du vulgaire, de l'opinion et des sens, τὸ δοξαστόν, où même il empruntait le langage de la mythologie de son temps. C'était dans cette seconde partie que se trouvaient vraisemblablement, avec les fables mythologiques, acceptées comme des fables et des illusions de l'imagination, les débris de la physique ionienne de Xénophane, conservés, mais relégués parmi les fables et les préjugés, dans le domaine de la simple opinion. Parménide ne consentait à traiter du monde que dans la seconde partie de son ouvrage, comme d'une simple opinion et d'un phénomène sans réalité; mais enfin il en traitait, et il rendait compte, à sa manière, des apparences sensibles. C'est sans doute par une pareille condescendance que Zénon s'occupait aussi de physique. C'est ainsi du moins que nous interprétons le passage de Diogène sur la physique de Zénon. Mais ce hors-d'œuvre de physique, qui dans Xénophane attestait l'influence des opinions ioniennes et de l'esprit de sa première patrie, retranché par Parménide de la vraie philosophie et rejeté parmi les préjugés populaires, occupe à peine une place dans Zénon; et nul autre auteur n'en dit un mot après Diogène, excepté Hésychius qui le copie.

Ce n'est pas là que l'histoire doit chercher et apercevoir Zénon d'Élée: il est tout entier

comme philosophe dans la polémique qu'il a institutée contre la pluralité et l'empirisme. Il n'y a même que cela qui repose sur des preuves bien certaines. Zénon, dans sa carrière philosophique, est, comme dans sa vie, l'ἀνὴρ πρακτικὸς de l'école d'Élée. Là il se mêle aux événemens politiques de son temps, entreprend la défense des lois de sa patrie, et succombe dans cette entreprise; ici il descend des hauteurs de l'unité absolue dans les contradictions de la pluralité, du relatif et du phénomène, et épuise dans cette lutte toutes les forces de son génie. Ce génie est purement dialectique : c'est là qu'est l'originalité du rôle de Zénon et son caractère historique : c'est par là qu'il a sa place dans l'école d'Élée, dans la philosophie grecque et dans l'histoire de l'esprit humain. Faible encore et indécis dans Xénophane, l'idéalissme éléatique s'affermit, acquiert de l'unité et de la rigueur entre les mains de Parménide, qui l'expose et le développe systématiquement, tandis que dans Xénophane, comme l'a très-bien remarqué Aristote, c'est moins un système qu'un pressentiment fécond et une intuition sublime. L'unité de Xénophane renfermait encore, jusqu'à un certain point, dans une harmonie incertaine, l'unité et la pluralité, l'esprit et la nature, Dieu et le monde, le théisme et le panthéisme, quelque chose de l'esprit dorien et quelque chose de l'esprit de l'Ionie. Mais Parménide est exclusivement do-

rien, théiste, idéaliste, unitaire. Tout dualisme a disparu dans l'abîme de l'unité absolue. L'unité absolue a perdu tout rapport avec autre chose qu'elle-même; car en tant qu'unité absolue, elle exclut tout ce qui n'est pas elle : par conséquent même en elle, elle exclut toute différence, toute distinction, par conséquent encore tout rapport d'elle-même à elle-même, identité et indivisibilité sans puissance différentielle, unité sans nombre, éternité sans temps, immensité sans forme, intelligence sans pensée, pure essence sans qualité et sans contenu. C'était là la perfection systématique de l'école d'Élée; car c'était là sa dernière conséquence; en effet il n'y a rien par-delà l'Être en soi, et la borne infranchissable de toute abstraction est atteinte. Mais l'entier développement d'un système exclusif, en trahissant son vice fondamental, entraîne sa ruine. Parvenu au sommet, et pour ainsi dire sur le trône de l'abstraction, sans autres sujets que des ombres, ou plutôt sans ombres mêmes, car l'indivisible unité ne doit pas même projeter une ombre, l'idéalisme éléatique trouvait sa perte inévitable dans sa rigueur systématique. Les conséquences accusaient trop et renversaient irrésistiblement leur principe. Mais en même temps il était réservé à l'École d'Élée d'accabler, en tombant, l'empirisme ionien; et sans pouvoir sauver le système de Parménide, la mission

de Zénon était de détruire celui d'Héraclite. En effet, si l'unité de Parménide est une unité impuissante, et pour parler le langage de la science moderne, une substance sans cause, c'est-à-dire, une substance vaine, puisqu'elle est dépourvue de l'attribut essentiel qui constitue la substance, de même la pluralité d'Héraclite, son mouvement universel et la différence absolue n'est pas autre chose que la cause séparée de la substance, l'attribut sans sujet, la force sans base, la manifestation sans principe qu'elle manifeste, et l'apparence sans rien à faire paraître. Or, la cause sans substance, comme la substance sans cause, le mouvement sans un moteur immobile, comme un centre immobile sans force motrice, l'identité absolue sans différence, comme la différence sans identité, l'unité sans pluralité, comme la pluralité sans unité, l'absolu sans relatif et sans contingent, comme le relatif et le contingent sans quelque chose d'absolu, c'étaient là deux erreurs contradictoires, deux systèmes exclusifs qui devaient, en se rencontrant sur le théâtre de l'histoire, se briser l'un contre l'autre, et se détruire l'un par l'autre. Mais non; rien ne se détruit, rien ne périt; tout se modifie et se transforme dans l'histoire comme dans la nature. En effet, que suit-il de la polémique de l'empirisme ionien et de l'idéalisme éléatique? Il ne suit point que l'unité et la différence soient des chimères; mais tout au contraire que la différence

et l'unité sont toutes deux réelles, et si réelles qu'elles sont inséparables, que l'unité est nécessaire à la différence, et la différence à l'unité, et par conséquent qu'après s'être combattus, pour s'éprouver, les deux systèmes opposés n'ont qu'à retrancher les erreurs, c'est-à-dire les côtés exclusifs par lesquels ils s'entre-choquaient, pour se réconcilier et s'unir, comme les deux parties d'un même tout, les deux élémens intégrans de la pensée et des choses, distincts sans s'exclure, intimement liés sans se confondre. Tel devait être le résultat de la lutte de l'empirisme ionien et de l'idéalisme éléatique. Ce résultat était dans les destinées de la philosophie grecque; mais il ne parut qu'en son temps. L'effet immédiat et apparent fut la double ruine du système d'Héraclite et du système de Parménide, l'un par l'autre. Zénon, avec sa dialectique, opéra cette lutte mémorable et s'y épuisa; encore une fois, c'était là sa destinée dans la philosophie comme dans la vie.

Nous avons essayé d'envisager et de présenter sous son véritable jour la dialectique de Zénon; mais si elle a été peu comprise généralement, il ne faut peut-être pas s'en beaucoup étonner. Il est naturel qu'un homme qui voile son but et ce qu'il y a de positif et de grand dans ses desseins pour n'en laisser paraître que le côté négatif, qui a l'air d'accepter les opinions de ses adversaires, afin de les mieux réfuter par les

conséquences auxquelles il les pousse, en supposant, ce qui est inévitable, qu'il soit lui-même descendu à quelques subtilités; il est, dis-je, très-naturel qu'un tel homme ait été mal compris, et qu'il ait passé auprès du grand nombre pour un simple disputeur qui soutient tour à tour le pour et le contre. C'était là en effet la réputation que lui avait faite Timon le Sillographe, qui pourtant rend justice à sa loyauté[1]. Isocrate[2], Plutarque[3], Sénèque[4] le représentent comme un sophiste, dont l'unique but est de trouver des objections contre toute doctrine sans en établir aucune, ne faisant pas réflexion que si Zénon n'établit aucune doctrine, c'est qu'il n'en avait pas besoin, celle de Parménide

[1] Ἀμφοτερογλώσσου δὲ μέγα σθένος οὐκ ἀπάτηλον Ζηνῶνος, πάντων ἐπιλήπτορος...... Plutarq., *Vit. Pericl.* — [2] *Encom. Helen.*, 2. Ζήνωνα τὸν ταυτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν. — [3] Plutarq., *Vit. Pericl.*, ἐλεγκτικήν τινα καὶ δι' ἐναντιολογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσαν...... ἕξιν. Dans un écrit perdu dont Eusèbe nous a conservé des extraits (*Præpar. Evangel.*, I, 8), Plutarque dit de Zénon : *Il n'a rien établi sur ce point* (l'origine du monde), *mais il a fait une foule d'objections*. En effet, Parménide, et même avant Parménide, Xénophane, ayant établi la vérité, savoir, que l'être véritable, l'unité n'a pas de naissance et de commencement, il ne restait plus à Zénon qu'à attaquer l'hypothèse de la naissance des choses et du monde. — [4] *Epist.*, 88. Zeno Eleates omnia negotia de negotio dejiciens, ait nihil esse. Si Parmenidi credo, nihil est præter unum ; si Zenoni, ne unum quidem.

son maître, étant là, et qu'ainsi tout son effort devait être de réfuter les adversaires de Parménide, et de les pousser à la contradiction et à l'absurde. On comprend fort bien ces malentendus de la part de simples amateurs de philosophie, mais il est plus remarquable que Platon lui-même ait paru s'y tromper dans le *Phèdre*, où il a l'air de confondre Zénon avec les autres sophistes[1]. Mais contre Platon, nous avons Platon lui-même, et au jeune ami de Socrate, qui n'était pas encore sorti de sa ville natale, et ne connaissait la doctrine éléatique et la dialectique de Zénon que par ouï-dire, d'après l'impression qu'elle avait faite à Athènes, et à travers les préjugés du bon sens socratique, nous pouvons opposer le philosophe mûri par l'âge, l'étude et les voyages, qui dans un ouvrage spécial, dont le but avoué est l'examen de la philosophie éléatique, et dont les personnages sont précisément Parménide et Zénon, nous montre le disciple imbu de la même doctrine que le maître, partageant le même dogmatisme, et le dogmatisme le plus absolu qui fût jamais, avec cette seule différence que l'un, déjà affaibli par les années, se contente d'exposer sa doctrine, et que l'autre, jeune encore, plein de force et d'audace, attaque ceux qui attaquent Parménide, et les combat avec leurs propres armes, le ridicule et

[1] Tom. VI de ma traduction, p. 85.

l'absurdité des conséquences. Rien de plus clair et de plus positif que cette déclaration de Platon, dans l'introduction du *Parménide;* et toutes les autorités doivent fléchir devant celle-là. Sans doute on peut supposer avec Simplicius, *sur la Physique d'Aristote*, et avec Tennemann, que dans le cours de la discussion, Platon, voulant faire connaître l'école éléatique tout entière, et épuiser la question de l'unité et de la pluralité, a rassemblé et concentré dans Parménide et dans Zénon tous les autres personnages de l'école d'Élée, et prêté à ces deux philosophes beaucoup d'arguments qui appartenaient réellement à plusieurs autres. Cette supposition est plus que vraisemblable : mais il n'en faut pas conclure le moins du monde que dans l'avant-scène, et lorsqu'il s'agit seulement de décrire et de faire connaître les différents personnages de son drame, Platon se soit amusé à leur attribuer, sans aucune nécessité, des caractères et des desseins imaginaires, à établir entre le maître et le disciple une identité de doctrine qui n'eût pas existé, et une différence de méthode qui n'eût pas existé davantage, à feindre, par exemple, que Zénon avait embrassé de bonne heure un rôle qui n'eût pas été le sien, quand tout le monde à Athènes, et surtout à Mégare, eût pu se moquer de Platon. Il est absurde de supposer qu'il eût prêté à Zénon tel ouvrage, entrepris dans tel but, écrit avec telle méthode,

divisé de telle manière, contenant telle polémique, réfutant telles hypothèses, si rien de tout cela n'eût été vrai, et n'eût été généralement connu et admis. Ce témoignage de Platon, si clair, si précis, si étendu, dans un de ses meilleurs et de ses plus authentiques ouvrages, nous paraîtrait décisif, fût-il seul. De plus, Proclus, dans son *Commentaire sur le Parménide*, emploie tout le premier livre à développer l'introduction du dialogue de Platon; et partout il confirme ce qu'avait avancé Platon. On ne saurait trop se pénétrer du poids que doivent avoir, contre des assertions courtes et obscures, de longs morceaux, comme l'introduction entière du *Parménide* et le premier livre du commentaire de Proclus, où rien n'est laissé à une interprétation arbitraire, et où tout est présenté avec une étendue, une clarté et une abondance de détails et de renseignements qui ne laissent rien à désirer ni à contester. C'est sur cette base que nous nous sommes appuyés avec confiance; c'est avec cette autorité que nous avons éprouvé toutes les autres. A la lumière que Platon nous offre, on se reconnoît et on s'oriente dans les détours de l'école d'Élée; on aperçoit la place de Zénon dans cette école, ses rapports avec ses devanciers, et en même temps la différence qui l'en sépare et lui donne un caractère propre et original; on conçoit sa mission; et sa dialectique cesse alors d'être une logomachie inintelligible. Or, il nous paraît que,

c'est une méthode fort commode, mais très-peu critique et philosophique, au lieu d'approfondir une doctrine, jusqu'à ce qu'on la comprenne et qu'on y trouve un sens, de se tirer d'affaire et de trancher toute difficulté en y supposant une extravagance qui nous absout de n'y rien comprendre et nous dispense de l'étudier. Il ne faut pas être si prompt à trouver des extravagances. L'histoire en général, et en particulier l'histoire de la philosophie a son plan, ses lois, et une marche régulière; les grands systèmes que produit l'esprit humain ont un sens raisonnable qu'il faut pénétrer: un homme ne devient pas célèbre parmi ses semblables par de pures folies, et le dernier et illustre représentant de la grande école d'Élée mérite bien de n'être pas tout d'abord traité d'absurde sans examen.

En somme, notre manière de concevoir Zénon, sa vie et ses ouvrages, repose sur l'introduction du *Parménide* de Platon, commentée et confirmée par Proclus. Nous regardons les différents arguments contre le mouvement, qu'Aristote nous a conservés et qu'il attribue à Zénon, comme une partie des détails cachés sous les généralités indiquées dans l'introduction du *Parménide*. Quand d'un côté Platon déclare que Zénon, dans un de ses ouvrages, examinait successivement diverses hypothèses empruntées à l'empirisme et au système de la pluralité, et dont il tirait des conséquences à la fois rigoureuses et en contradiction

avec les hypothèses données; quand lui et son commentateur Proclus, sans énumérer ces hypothèses, expriment nettement les résultats de l'argumentation dont elles étaient le sujet, savoir, que sans unité la pluralité est inadmissible, que la pluralité bien examinée renferme l'unité, la différence la ressemblance, le mouvement le repos, et que le mouvement sans unité est impossible; et quand d'un autre côté nous trouvons dans Aristote l'énumération précise de divers arguments contre le mouvement et contre l'espace; quand enfin en mettant ces détails dans le cadre général que Platon nous fournit, on leur donne un sens raisonnable et un but intelligible, et que par là on explique toutes choses, n'est-on pas fondé à admettre une supposition si naturelle et si plausible, à considérer les arguments que nous a conservés Aristote comme quelques-uns de ceux que devaient renfermer les hypothèses indiquées par Platon, à les y rapporter comme les détails aux généralités, et à interpréter les détails dont le caractère est obscur et douteux par le caractère non équivoque et non contesté des généralités? Il est vrai qu'Aristote, dans les endroits où il cite les quatre arguments contre le mouvement, ne les ramène pas au point de vue sous lequel Platon nous présente la polémique de Zénon dans le *Parménide;* mais d'abord il ne dit pas non plus que Zénon prît ces arguments d'une manière absolue; ensuite,

comme plus tard ces arguments furent employés absolument par les sophistes, et qu'Aristote considérait plutôt l'abus qu'on en avait fait que le sens qu'ils pouvaient avoir dans l'esprit de leur inventeur, il n'est pas étonnant qu'il les ait pris lui-même absolument, et qu'il ait cherché à y répondre aussi d'une manière absolue. Enfin, nous avouerons que les réponses d'Aristote, commentées et développées par Simplicius, nous paraissent, ainsi qu'elles ont déjà paru à Bayle, assez peu satisfaisantes. Aristote accuse Zénon de mal raisonner, et lui-même ne raisonne guères mieux et n'est pas exempt de paralogisme; car ses réponses impliquent toujours l'idée de l'unité, quand l'argumentation de Zénon repose sur l'hypothèse exclusive de la pluralité. Au reste nous convenons qu'en effet Aristote n'est pas favorable au point de vue que nous avons adopté, mais nous avons pour nous l'autorité de Platon, que nous devions préférer; car la critique peut-elle hésiter entre quelques lignes jetées sans développement et en passant, de sorte que ce qui appartient précisément à Zénon n'est pas très-facile à reconnaître, et un long passage d'un ouvrage composé *ex professo*, non pas seulement sur les matières traitées par Zénon, mais sur l'école à laquelle il appartient, sur son maître et sur lui-même, sur ses opinions et sa méthode? La question critique est de savoir si on donnera à quelques lignes d'Ari-

stote une certaine interprétation, ou si l'on rejettera absolument l'autorité du *Parménide* de Platon.

Les deux autres passages de Zénon, contre l'espace et l'existence empirique de l'unité, se trouvent dans Aristote, *Physique*, IV, 3, et dans la *Métaphysique*, II, éd. Brandis, p. 56, 57. Il est fait aussi allusion à la prétention de Zénon, que le mouvement est impossible, dans les *Premières Analytiques*, édit. Sylb., tome I, p. 184; dans les *Topiques*, éd. Sylb., tome I, p. 411 et 457. Le livre des *Lignes insécables*, éd. Sylb., tome VI, contient plusieurs phrases d'Aristote, plus ou moins défigurées par George Pachymère, mais où l'on reconnaît pourtant, à travers les réfutations d'Aristote et les raisonnements tronqués de Zénon, le but que celui-ci avait toujours devant les yeux, savoir, de ramener à un principe indivisible, en montrant toutes les extravagances de la divisibilité à l'infini. Tous les passages du traité de G. Pachymère qui se rapportent à Zénon regardent quelqu'un des quatre arguments contre le mouvement.

Peut-être semblera-t-il étrange que nous n'ayions fait aucun usage du livre d'Aristote sur *Xénophane, Zénon et Gorgias*, livre sur lequel nous nous sommes souvent appuyés ailleurs pour établir plusieurs opinions de Xénophane. Notre réponse est que la partie de ce petit traité qui concerne Xénophane, quoique vi-

siblement corrompue et d'une interprétation très-difficile sur plusieurs points, est cependant intelligible en général, tandis que la partie qui regarde Zénon est dans un état tel que nous avouons franchement que tous nos efforts pour l'entendre n'ont abouti qu'à une interprétation incertaine et arbitraire, sur laquelle nous n'osons asseoir aucun résultat critique et vraiment historique. Il n'est pas même encore universellement reconnu qu'il s'agisse dans cette partie de Zénon et non de Mélisse. Nous avons donc négligé cet écrit, dont la meilleure édition est celle de Fülleborn[1], *Commentatio quâ liber de Xenoph., Xen. et Gorg. passim illustratur*, Halle, 1789. Voyez aussi Spalding, *Commentarius in primam partem libelli de Xen., Zen. et Gorg.*, Berlin, 1793.

Outre l'autorité de Platon et de Proclus d'un côté, d'Aristote et de Simplicius de l'autre, il n'y a plus guère dans l'antiquité d'autre témoignage sur Zénon d'Élée que l'article de Diogène de

[1] Cependant on en peut employer quelques lignes qui dans le texte même sont rapportées à Zénon ; par exemple, celles-ci qui éclaircissent le passage de la *Métaphysique* où Zénon pousse tout principe empirique à la divisibilité indéfinie, pour ramener, par les extravagances que la divisibilité engendre, à l'indivisibilité du principe transcendental : *Quelle que soit cette existence visible, eau ou terre, il faut qu'elle ait plusieurs parties, comme le prétend Zénon.* Il y est fait aussi allusion à l'opinion de Zénon sur l'espace.

Laërte, IX, 25-30, qui a passé dans les extraits des écrivains postérieurs. Parmi les modernes, il faut consulter, mais avec précaution, l'excellent article de Bayle, qui, selon sa coutume, se complaît à faire de Zénon un sceptique. Il est curieux de lire Brucker sur toute l'école d'Élée, et en particulier sur Zénon, pour se faire une idée de la mauvaise humeur de ce bon et savant homme contre une doctrine qui surpasse son intelligence, et qui lui paraît avoir quelque rapport avec le panthéisme. Aux yeux de Brucker, Zénon est un sceptique et un sophiste. Kant est le premier, je crois, qui, dans la *Critique de la raison pure*, ait soupçonné que les contradictions auxquelles Zénon réduit tour à tour tous les phénomènes, ne sont pas aussi sophistiques qu'on l'a prétendu, et que Zénon peut-être n'a pas voulu nier absolument les deux termes de la contradiction, mais seulement prouver par là que l'un et l'autre, admettant une contradiction raisonnable, ne peuvent avoir une vérité absolue. Cette remarque appartenait de droit à l'auteur des *Antinomies* de la raison, à celui qui a montré le premier les contradictions de propositions réputées également raisonnables, et qui par là, sans les détruire, a réduit leur valeur, et les a reléguées dans une sphère inférieure d'évidence. Depuis, Tiedemann (*Geist der speculative Philosophie*, tom. I, pages 285-300) et Tennemann (*Geschichte der*

Philosophie, tom. 1, pag. 191-206), sans avoir reconnu le véritable point de vue sous lequel il faut considérer la dialectique de Zénon, ne l'ont pas du moins traitée comme une pure logomachie. Quant aux détails, il est impossible de mieux exposer que ces deux savants critiques les arguments de Zénon contre le mouvement et l'espace, d'après Aristote et Simplicius. Staüdlin (*Geschichte und Geist des Scepticismus*, tom. 1, pag. 200-216, Leipzig, 1804) a le bon sens de défendre Zénon contre l'accusation qui lui est généralement faite de n'avoir été qu'un sophiste. Il refuse de mettre parmi les Gorgias, les Protagoras, les Hippias et les Prodicus, l'homme austère qui préféra l'obscurité d'une petite ville vertueuse aux magnificences d'Athènes, et la mort à la servitude : Staüdlin ferait volontiers pour Zénon une classe particulière de sophistes. Il va même jusqu'à convenir qu'on n'a pas de raison solide pour le considérer comme un sceptique.

On peut encore consulter sur Zénon les ouvrages suivants : Buhle, *Commentatio de ortu et progressu pantheismi indè à Xenophane Colophonio, primo ejus auctore, usquè ad Spinosam*, *Comment. societ. scient. Goetting.*, x; — Car. H. Erdm. Lohse, *Dissertatio de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, et de unicâ horum refutandorum ra-*

tione, *præside* Hoffbauer, Halle, 1794, in-8; — Tiedemann : *Utrùm scepticus fuerit an dogmaticus Zeno Eleates? Nov. Bibl. phil. et crit.* I, fasc. 2.

SOCRATE.

DE LA PART QUE PEUT AVOIR EUE DANS SON PROCÈS

LA COMÉDIE DES NUÉES.

On a beaucoup agité la question, quelle a été l'influence de la comédie des *Nuées* sur l'accusation intentée plus tard à Socrate. Schleiermacher tire du *Banquet* et de la présence d'Aristophane dans la compagnie des amis intimes de Socrate, cette conclusion, qu'il n'y eut jamais de haine véritable entre le comique et le philosophe; et en effet, quand on voit la citation tout-à-fait amicale que Platon fait dans *le Banquet*[1] d'un passage satirique des *Nuées*, on peut supposer qu'il ne lui restait nulle rancune des traits qu'Aristophane avait lancés contre son maître, comme le prouve encore le beau distique de Platon sur Aristophane[2]. Je suis aussi très-con-

[1] Voyez ma traduction, T. vi, p. 339.

[2] Olympiodore, *Vie de Platon dans le Commentaire sur l'Alcibiade :*

> Les Grâces cherchant un asile,
> Rencontrèrent l'esprit d'Aristophane.

vaincu que jamais Aristophane n'eut aucune mauvaise intention contre Socrate, et que dans *les Nuées*, qui furent jouées vingt-trois ans avant l'accusation, il ne songeait pas le moins du monde à préparer cette accusation. Si c'est là la seule induction que l'on veut tirer du *Banquet*, je l'accepte, et là-dessus je suis complétement de l'avis de Schleiermacher [1], de Wolff [2], d'Ast [3], du *Quarterly Review* [4], et de Prinsterer [5]; mais si, abstraction faite des intentions d'Aristophane, on veut conclure du *Banquet* que la pièce des *Nuées* n'eut aucune influence sur le procès de Socrate et ne s'y rapporte d'aucune manière, j'avoue qu'il m'est impossible de partager cette opinion. Tout concourut dans la mort de Socrate, comme il arrive toujours dans les événements nécessaires. Les causes de celui-ci furent:

1° Les ressentiments du peuple lettré et des beaux esprits du temps, que Socrate avait soulevés en démasquant leur ignorance;

2° Les ombrages de la toute-puissance démocratique qu'irritait l'impassible équité de Socrate;

3° Le courroux long-temps contenu du pouvoir sacerdotal, qui, après avoir vu d'assez mau-

[1] *Platon's Werke*, II° p., T. II, p. 383.
[2] *Sympos., Einleit.*, p. 42.
[3] *Platon's Leben und Schrifften*, p. 317.
[4] N° 42, sept. 1819, p. 271.
[5] *Prosopographia platonica*, p. 177.

vais œil les premières études physiques et astronomiques de Socrate, fort suspectes de tendre plus ou moins directement à ruiner le paganisme (témoin l'affaire d'Anaxagore et de plusieurs autres physiciens), éclata enfin lorsqu'il vit Socrate proclamer, à la place des divinités consacrées, une Providence, manifestée à la fois dans la nature par les causes finales auxquelles se rapportent en dernière analyse tous les phénomènes extérieurs, et dans l'homme, dans Socrate par exemple, par la voix intime de la conscience, organe immédiat et incorruptible de la divinité (c'est le sens du mot Δαίμων), qui dispense de recourir à l'intermédiaire officiel de la religion établie et de ses ministres.

Telles furent les causes du procès de Socrate; mais ce fut surtout l'accusation d'impiété qui l'accabla : la religion menacée rallia autour d'elle l'état compromis et l'art insulté. Or, nous avons fait voir ailleurs que les réponses équivoques de l'*Apologie* [1] ne sont rien moins que satisfaisantes sur l'article de l'impiété, et il y a quelque chose d'absurde aujourd'hui à vouloir défendre Socrate d'avoir été en effet peu orthodoxe de son temps, et le premier héraut de la révolution dont il fut le martyr, et à laquelle il a attaché son nom. Si Socrate avait pensé comme

[1] Traduction de Platon, Argument de l'*Apologie*, T. 1er, p. 55.

Euthyphron, il serait mort dans son lit; mais l'adorateur impie d'un dieu inconnu, le prophète d'une foi nouvelle devait finir comme il a fini. Disons-le nettement: en attaquant le paganisme, sur lequel reposait l'état dans l'antiquité, Socrate ébranlait l'état; devant l'état il était coupable. Or Aristophane, excellent citoyen, gardien et vengeur de l'état et de la religion, et qui du haut de son théâtre comme d'une tribune combattait sans pitié, avec les armes redoutables du ridicule, tout ce qui lui paraissait contraire aux intérêts de la patrie et à l'ordre établi, Aristophane, sentinelle vigilante, devait jeter un cri d'alarme à la nouvelle direction des études de la jeunesse athénienne, et à l'apparition d'oisifs novateurs occupés des cieux plus que de la patrie, et dans les cieux trouvant des astres à la place des dieux du pays. Socrate était au premier rang de ces novateurs; Aristophane les persiffla donc au nom de l'état dans la personne de Socrate. Dans l'antiquité, la religion, l'état et l'art se prêtaient une force mutuelle : la première comédie avait une mission très-sérieuse, et les bouffonneries d'Aristophane couvrent des pensées profondes. Assurément Aristophane n'eut pas l'intention de dresser l'acte d'accusation de Socrate, pas plus que Socrate n'eut l'intention de faire une révolution; mais dans l'histoire, il ne s'agit pas des intentions des hommes, il s'agit de leurs actes, de leur caractère gé-

néral et de leurs effets incontestables. Socrate était l'organe d'innovations qui devaient triompher, mais dont le jour n'était pas venu; Aristophane était le défenseur presque officiel de la cause attaquée par Socrate. Les deux personnes pouvaient se voir et même s'aimer; les deux causes étaient ennemies, et la plus forte accabla l'autre. D'abord, la religion menacée se suscita pour vengeur un poëte qui attaqua les innovations dans la personne de Socrate, seulement par le ridicule; enfin le mal s'accroissant et le ridicule poétique étant impuissant, la religion appela l'état à son secours pour la délivrer de leur redoutable adversaire, sauf d'ailleurs à Aristophane et à Socrate, dans l'intervalle de la représentation des *Nuées* à l'accusation juridique, à souper ensemble chez Agathon.

C'est ainsi qu'il faut concilier le *Banquet* et le passage célèbre de l'*Apologie* [1] : « Ce sont eux, Athéniens, qui, s'emparant de la plupart d'entre vous dès votre enfance, vous ont répété et vous ont fait accroire qu'il y a un certain Socrate, homme savant qui s'occupe de ce qui se passe dans le ciel et sous la terre..... Voilà mes vrais accusateurs; car en les entendant, on se persuade que les hommes livrés à de pareilles recherches ne croient pas qu'il y ait des dieux..... Ce qu'il y a de bizarre, c'est qu'il ne m'est permis ni

[1] *Ibid.* p. 64.

de connaître ni de nommer mes accusateurs ; à l'exception d'un certain faiseur de comédies... Voilà l'accusation; c'est ce que vous avez vu dans la comédie d'Aristophane.... » Dans le *Banquet*, les individus seuls sont en présence et conversent ensemble amicalement; dans l'*Apologie*, les causes mêmes sont aux prises, et sous ce rapport on peut placer très-justement Aristophane parmi ceux qui ont amené le triste dénouement qui s'apprête. En effet, comment supposer que les *Nuées* n'aient pas préparé le peuple et le magistrat à voir dans Socrate un citoyen équivoque, un novateur dangereux, digne du sort d'Anaxagore et de Prodicus? Les *Nuées* ne soulevèrent pas l'accusation contre Socrate, mais lui frayèrent la voie. Ce qui avait produit la comédie l'accrédita, et quand le temps fut venu, la convertit en accusation. La seule différence est celle du premier acte d'un drame à son dernier.

On insiste et on soutient que l'effet des *Nuées* dut être d'autant moindre, et se perdre d'autant plus aisément dans l'espace de vingt-trois années, que les traits d'Aristophane ne portaient évidemment pas sur Socrate, et que le Socrate des *Nuées* ne ressemblait en rien au Socrate réel. Et on répète avec une confiance parfaite les paroles de Socrate dans l'*Apologie*, qu'on l'accuse à faux de s'occuper de physique et d'astronomie, qu'il n'en sait pas un mot et n'y a jamais pensé.

« Je ne me suis jamais mêlé de ces matières [1], et je puis en prendre à témoin la plupart d'entre vous. » Mais contre l'*Apologie* nous avons un témoignage sans réplique, le *Phédon* : Socrate y avoue que dans sa jeunesse[2] il était passionné pour les recherches de physique. « Pendant ma jeunesse, il est incroyable quel désir j'avais de connaître cette science qu'on appelle la physique. Je trouvais sublime de savoir la cause de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être, et je me suis souvent tourmenté de mille manières, cherchant en moi-même, si c'est du froid ou du chaud, dans l'état de corruption, comme quelques-uns le prétendent, que se forment les êtres animés ; si c'est le sang qui nous fait penser, ou l'air ou le feu, ou si ce n'est aucune de ces choses, mais seulement le cerveau qui produit en nous toutes nos sensations, celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, qui engendrent à leur tour la mémoire et l'imagination, lesquelles, reposées, engendrent enfin la science. Je réfléchissais aussi à la corruption de toutes ces choses, aux changemens qui surviennent dans les cieux et sur la terre. » Ce passage du *Phédon* est une défense véritable des *Nuées*. On voit que Socrate s'y donne pour avoir été à peu près tel que le grand comique le représente, avec

[1] *Ibid.*, p. 66.—[2] *Ibid.*, p. 273.

l'exagération et la haute bouffonnerie qui sont propres à la première comédie. Plus tard, il est vrai, Socrate renonça à ses premières études et quitta les spéculations physiques et cosmologiques pour la philosophie morale jusqu'alors fort négligée. Lui-même nous raconte encore, dans le *Phédon* [1], comment l'étude des phénomènes extérieurs considérés en eux-mêmes ne le satisfit point, et comment il chercha un point de vue plus élevé et plus intellectuel. Ce point de vue fut le Νοῦς d'Anaxagore, qui devint pour Socrate et par Socrate la vraie Providence. De là l'étude des lois morales et des causes finales substituée à celle des phénomènes et des lois physiques, et toute la seconde époque de la vie de Socrate. La première justifie les *Nuées;* la seconde n'était pas propre à en détruire l'effet; car les nouvelles études de Socrate achevèrent ce qu'avaient commencé les premières, et si la physique d'Anaxagore avait ébranlé les divinités du soleil et de la lune, le sentiment d'une Providence partout présente et surtout dans l'âme enseigna à les remplacer avec avantage.

La conséquence de tout ceci est qu'il ne faut point se révolter contre ce qui a été, car ce qui a été était ce qui devait être. Platon peut avoir admiré la grâce supérieure du génie d'Aristophane, et Aristophane peut avoir rendu

[1] *Ibid.*, p. 281.

justice à l'excellent caractère de Socrate, sans que pour cela les choses aient moins suivi leur cours. Socrate jeune avait été traduit devant le peuple par Aristophane; Socrate dans sa vieillesse fut traduit devant l'aréopage : c'était toujours le même Socrate, et l'esprit qui inspira Aristophane et celui qui entraîna l'aréopage était aussi le même esprit.

PLATON.

LANGUE DE LA THÉORIE DES IDÉES.

La dialectique est l'instrument de la philosophie de Platon, et la dialectique de Platon est tout entière dans la définition. Or, la définition a deux procédés, la généralisation et la division. En effet, la définition est double; elle se fait *per genus* ou *per differentiam.* Le propre de la définition *per genus* est d'établir dans toute discussion, en laissant là les exemples qui sont toujours des particularités, l'idée générale de la chose en question, idée générale qui doit dominer tous les exemples particuliers et les contenir tous dans ce qu'ils ont de commun entre eux: cette définition a donc pour principe la généralisation. Et réciproquement, la division ou la résolution de l'idée générale, non dans toutes les particularités indéfinies où elle peut se rencontrer, mais dans ses élémens essentiels, est le principe nécessaire de la définition *per differentiam.* Ces deux procédés constituent

toute la définition, c'est-à-dire, la dialectique platonicienne. Le premier est la base du second, le second est le développement du premier.

Mais si la division repose sur la généralisation, sur quoi la généralisation repose-t-elle? Évidemment sur la théorie des idées, laquelle est ainsi le principe fondamental, l'âme de toute la dialectique et de la philosophie de Platon. La langue dans laquelle cette théorie célèbre est exprimée, mérite donc une attention particulière.

La langue de la théorie des idées s'est fixée peu à peu, ainsi que cette théorie. De même que celle-ci est encore un peu incertaine dans le *Phèdre*, c'est-à-dire, dans le premier dialogue de Platon, quoiqu'elle y soit déjà, de même la langue qui l'exprime n'y est pas encore aussi arrêtée qu'elle l'est devenue depuis dans le *Ménon*, le *Parménide*, le *Phédon* et la *République*. Voici les différens termes, qui, dans la langue et dans la théorie de Platon bien constituées, représentent les différens degrés de l'idée, avec la signification précise qu'il faut attacher à chacun d'eux.

D'abord, au faîte de la théorie est l'idée en soi, εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, l'idée prise absolument, sans aucun rapport ni au monde de l'esprit ni à celui de la nature, l'idée considérée comme l'idéal invisible, la raison première et dernière, éternelle et absolue, de toutes les choses qui la réfléchissent ici-bas dans ce monde du relatif et

de l'apparence, perpétuelle métamorphose de phénomènes qui se renouvellent et deviennent sans cesse, sans être jamais substantiellement, γένεσις, τὸ μὴ ὄν, τὰ μὴ ὄντα. Par opposition aux phénomènes, l'εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, l'idée en soi est la vraie essence, ἡ οὐσία, τὸ ὂν ὄντως, et elle réside dans le λόγος θεῖος ou l'intelligence absolue, par-delà l'intelligence finie de l'homme et la région inférieure de ce monde.

Mais l'idée ne reste point et ne peut rester à l'état absolu dans le sein de l'éternelle intelligence. Comme elle est cause en même temps qu'elle est essence et attribut substantiel, elle entre, par sa propre force et l'énergie dont elle est douée, dans l'action et le mouvement, et elle passe dans l'humanité et dans la nature. Elle n'est plus alors εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, mais elle devient εἶδος dans l'esprit humain, et ἰδέα dans la nature; elle est là ce qu'il y a encore d'absolu mêlé au relatif. Dans l'esprit humain, εἶδος est l'idée générale, car c'est toujours une notion de généralité qu'il faut attacher à ce mot. Or, la généralité est précisément ce sans quoi il n'y a pas de véritable connaissance possible. En effet, sans généralité, pas de définition; car d'abord toute définition emporte l'idée de l'être, laquelle est essentiellement générale; ensuite toute définition se fait nécessairement *per genus* aussi bien que *per differentiam*, l'élément de la différence supposant toujours un élément général, qui seul classe,

c'est-à-dire, définit l'individu à définir; de sorte que tout individu et toute espèce doivent se rapporter à un genre pour être définissables, c'est-à-dire pour être intelligibles; et que la pensée la plus particulière en apparence, pour être une pensée, implique une notion quelconque de généralité, τι εἶδος. L'εἶδος est donc dans l'esprit humain le fondement de toute connaissance; ce sont là les principes directeurs de l'entendement, les notions universelles et nécessaires, les lois de tout jugement et de toute conception, les universaux du péripatétisme. Voilà pourquoi l'εἶδος est presque toujours développé dans Platon par le καθ' ὅλου; par exemple, εἶδος τῆς ἀρετῆς ou ἀρετὴ καθ' ὅλου, *Ménon*, Bekk., p. 339; et partout ailleurs, de la même manière. Κατ' εἶδος, κατ' εἴδη λέγειν, σκοπεῖν, veut dire considérer les choses sous un point de vue général, comme, par exemple, le κατ' εἴδη σκοπεῖν du *Politique* qu'explique parfaitement l'expression analogue du *Sophiste*, κατὰ γένος διακρίνειν. On trouve déjà cette expression technique dans le passage suivant du *Phèdre*: δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. Bekk., p. 45 et 46: *En effet le propre de l'homme est de comprendre le général, c'est-à-dire ce qui, dans la diversité des sensations, peut être compris sous une unité rationnelle.* Κατ' εἶδος λεγόμενον (suppléez τὸ avec Heindorf et Schleiermacher, soit en le sous-entendant, soit

en l'insérant dans le texte) est proprement ici la catégorie de la généralité.

Nous avons vu que l'idée de la généralité enveloppe et domine dans l'esprit humain les idées les plus particulières, et que par conséquent l'εἶδος est le fond même de l'esprit humain, qui par là se maintient dans un rapport constant avec l'intelligence absolue. Or, la nature est la sœur de l'humanité; elle est fille, comme elle, de l'éternelle intelligence; elle la réfléchit, elle la représente comme elle, mais d'une autre manière, d'une manière moins intellectuelle et par conséquent moins intelligible, claire pour les sens, obscure à la pensée. L'εἶδος à ce degré est ἰδέα; l'ἰδέα est l'εἶδος tombé en ce monde, l'esprit devenu matière, revêtu d'un corps et passé à l'état d'image. Mais dans cet état même l'ἰδέα conserve son rapport et avec l'εἶδος et avec l'εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, et par conséquent elle implique toujours quelque généralité, non plus dans la forme intérieure de la pensée, mais dans la forme de l'objet. L'ἰδέα est la forme idéale de chaque chose; c'est par elle que la nature aussi est idéale, intellectuelle et qu'elle a sa beauté. Sans doute la généralité que retient l'ἰδέα est fort au-dessous de celle de l'εἶδος, comme les lois de la nature sont infiniment moins générales que celles de l'esprit; cependant on ne peut pas nier que ce mot ne réveille encore indirectement quelque notion de généralité, en même temps

qu'il s'applique directement à une image, à quelque chose d'extérieur et de visible.

Tel est le sens propre des mots εἶδος αὐτὸ καθ αὐτό, εἶδος, ἰδέα, et c'est dans ce sens que Platon les prend ordinairement. Mais il faut convenir que εἶδος et ἰδέα se permutent fréquemment, et il n'est pas rare de trouver ἰδέα pour εἶδος, *Phèdre*, Bekk., p. 23, 39, 78 et 79, comme on y trouve aussi quelquefois εἶδος pour une espèce et non pour un genre; ainsi dans le *Phèdre*, Bekk., p. 79, κατ' εἴδη τέμνειν veut dire diviser l'idée générale dans ses élémens. Mais alors il ne faut pas entendre par εἴδη toutes les particularités possibles, mais seulement les élémens essentiels d'une idée, les espèces, non les individus, ce qui implique encore quelque généralité, comme ἰδέα, employé même pour εἶδος, implique presque toujours encore un regard au monde extérieur.

Les *idées* de Platon subsistent sous des noms différens dans la philosophie moderne. Ce sont les vérités éternelles de Leibnitz, *dont le dernier fondement est cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles... Ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulateur des existences mêmes, et, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi ces vérités étant antérieres aux existences des êtres contingens, il faut bien*

qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités. Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, ch. II. Ce sont encore, à un degré inférieur, les lois de la constitution de la nature humaine, les principes du sens commun de la philosophie écossaise; mais les Écossais se sont servi de leurs lois et de leurs principes sans approfondir leur nature, sans reconnaître leur origine, sans embrasser toute leur portée, sans les compter ni les classer, sans tracer l'histoire de leur apparition et de leur développement dans la conscience, sans les suivre dans leurs conséquences ni les rapporter à leur premier et dernier principe. Kant a été infiniment plus loin dans la même route. Le schématisme rappelle l'ἰδέα, les catégories l'εἶδος, et les idées de la raison pure les εἴδη αὐτὰ κατ' αὐτά. J'ose à peine ajouter qu'il y a dix ans, j'ai tenté, selon mes forces, une théorie complète des vérités absolues, dont on peut voir une esquisse imparfaite sous ce titre : *Programme des leçons données à l'école Normale pendant le premier semestre de* 1818 *sur les vérités absolues.* Fragmens philosophiques, pag. 263.

ANTÉCÉDENS DU PHÈDRE,

OU

ANALYSE DES ÉLÉMENS HISTORIQUES

DE CE DIALOGUE.

Rien ne serait plus précieux que de bien connaître les antécédens de Platon et de savoir précisément ce qu'il doit à ses devanciers. Et si c'était une entreprise trop étendue que d'embrasser Platon tout entier et ses nombreux ouvrages, on obtiendrait encore un important résultat en se bornant à l'analyse d'un seul dialogue, de celui surtout qui doit contenir le plus d'imitations et de parties étrangères, puisqu'il nous présente ce grand homme, pour ainsi dire au sortir des mains de son siècle, à cette époque de sa vie où le fond de toutes ses pensées ultérieures était déjà peut-être dans son intelligence, mais où sa jeunesse le soumettait à l'influence des opinions antérieures ou contemporaines, et le condamnait à n'être encore en grande partie qu'un élève plein de génie. Ce dialogue est le *Phèdre*, qui passe généralement pour la première production de

Platon. Du moins tel est l'avis de Schleiermacher et de Ast; et il paraît, d'après Diogène, que c'était l'opinion de l'antiquité [1]. Nous prendrons donc ce dialogue pour sujet de notre analyse, et nous y rechercherons scrupuleusement toutes les traces des sources étrangères auxquelles Platon aura pu puiser.

Remarquez d'abord le choix de la scène, un lieu près de l'Ilissus, fleuve consacré aux Muses, et où était un temple affecté aux petits mystères: la mention fréquente des Nymphes, filles d'Acheloüs; celle de Pan, fils d'Hermès, et l'invocation qui termine le dialogue. Les cigales y sont données comme des métamorphoses d'anciens musiciens, et en relation constante avec les Muses. Les poëtes lyriques y sont plus cités que les poëtes épiques, et des poëtes lyriques très-anciens, comme Stésichore, et l'auteur, quel qu'il soit, Homère ou Cléobule, de l'inscription du tombeau de Midas. Le seul fait d'agiter la question s'il convient ou non d'écrire, le mépris apparent pour les livres et l'écriture, l'appel aux anciens, *qui seuls savent la vérité*, aux prêtres de Dodone et à l'Égypte, le discours de Thamus, la comparaison de la simplicité antique avec la frivolité moderne, tous ces traits attestent suffisamment un retour complaisant vers le passé, et répandent sur le *Phèdre* un caractère général et évident de mysticisme.

[1] Diog. III, 40, d'après Aristoxène et Dicéarque. Olympiodore, *Vie de Platon*, *Comment. sur le* 1er *Alcibiade*.

L'auteur du *Phèdre* devait être plus ou moins familier avec les traditions orphiques. En effet, le mythe, qui fait à peu près la moitié du *Phèdre*, est rempli d'allusions aux mystères. — Page 57 (Traduction de Plat. T. VI.), Platon compare la perception de *l'idée* absolue du beau, placée en dehors de ce monde visible, à l'initiation aux mystères. — Page 55, il dit que celui dont la mémoire est toujours avec les ressouvenirs des perceptions antérieures à l'existence actuelle, celui qui vit dans les *idées*, participe aux vrais mystères et est seul un véritable initié. Les expressions μακάριαν ὄψιν et ἐπωπτεύειν appartiennent à la langue des mystères; φάσματα ἁπλᾶ sont les visions pures et sublimes qui étaient offertes à la fin aux initiés; et il est possible que ἀτρεμῆ fasse indirectement allusion à l'horreur religieuse qu'excitaient d'abord les représentations employées dans les initiations[1]. — Pag. 71. Les amans, à la fin de la vie, ne sont pas envoyés dans les ténèbres sous la terre, parce qu'ils sont supposés avoir déjà commencé le voyage céleste. Ceci appartient encore à la langue et à la doctrine des mystères, comme on le voit dans le *Phédon*[2]. Il y

[1] Il en est de même peut-être de πρῶτον ἔφριξε, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται. Il y a un passage de la *Théologie* de Proclus, liv. I, ch. III, p. 7, qui développe cet endroit. Voyez Heindorf, p. 262.

[2] Traduct. de Platon, T. Ier, p. 211. Olympiod., *Commentaire sur le Phédon; Fragmenta Orphei*, Ed. Hermann, 509.

a donc un regard aux mystères dans tout ce mythe, mais en même temps un libre esprit se joue dans les détails et préside à la coordination de l'ensemble; il y a un certain parfum de mysticisme avec une assez grande indépendance philosophique. On peut dire que si le mythe du *Phèdre* renferme des données étrangères, la composition totale appartient à Platon. En Grèce, le propre de la religion était d'être souple et de se prêter à une représentation un peu arbitraire de la part de chacun. L'idée de la mythologie grecque est précisément de n'être pas parfaitement arrêtée; de là des cultes variés, un sacerdoce peu compacte, la liberté la plus grande laissée à l'imagination des poëtes, et l'arbitraire des mythes que l'on appelle poétiques. Si les mythes des poëtes étaient libres, ceux des philosophes l'étaient bien plus, et cette liberté ne semblait point une impiété. Dans les poëtes, la religion était au service de l'imagination; dans les philosophes, elle se laissait exploiter par la raison et par la science qui mettaient à contribution ses traditions, et y puisaient avec respect et indépendance. Le mythe du *Phèdre* montre bien une âme attachée à la religion de son pays, pleine de respect pour les mystères qui en faisaient la partie la plus profonde; mais on y reconnaît aussi un philosophe qui, au lieu de s'asservir à la tradition, s'en sert comme d'une forme pour revêtir ses propres pensées. En effet le fond du

mythe est la théorie des idées. Les idées sont en Dieu , au-delà du monde et au-delà du ciel; leur lieu est l'intelligence divine, le λόγος divin avec qui le λόγος humain tend à s'identifier par la contemplation des idées, et qui, en langage symbolique, est la prairie céleste où croît l'aliment dont se nourrissent les ailes de l'âme. Les idées sont le dernier but de l'âme; pour y arriver, il faut qu'elle traverse le monde et même le ciel, c'est-à-dire l'ensemble des choses visibles et les régions du temps et du mouvement; il faut qu'elle les traverse au lieu de se laisser emporter à leurs révolutions. Si l'intelligence humaine est une émanation de l'intelligence divine, elle a une affinité intime avec les idées. Quand donc elle en retrouve ici quelque image affaiblie, elle tend vers l'idée, cachée sous cette image. Le mouvement de l'âme vers l'idée du beau, c'est-à-dire vers une des idées éternelles, est l'amour. L'amour s'arrête-t-il à l'image de l'idée du beau? il s'arrête en chemin, manque son objet, et se condamne lui-même à la contradiction et à la misère. Il faut qu'il parcoure toute l'échelle de la beauté relative pour arriver à l'idée de la beauté absolue, laquelle est au-delà de ce monde, quoiqu'elle y fasse son apparition. La beauté dans les choses et l'amour dans l'âme forment deux lignes parallèles qui se touchent à tous leurs degrés. Un amour grossier se prend à la beauté dans sa forme la plus grossière,

un amour plus pur à une forme plus élevée de la beauté, jusqu'à ce que l'amour le plus pur et la beauté parfaite se perdent dans le sein de Dieu, sujet éternel de la beauté et objet éternel de l'amour. Mais il y a tout à la fois dans l'âme le sentiment du beau véritable et l'appétit sensuel de la forme. De là les combats intérieurs de l'âme dans son voyage à travers ce monde avec sa sensibilité et sa raison, représentées sous le symbole du coursier blanc et du coursier noir. Cette partie du mythe appartient exclusivement à Platon. Là le symbole est merveilleusement transparent, et laisse voir une psychologie admirable, et l'histoire complète de l'amour dans l'âme, à tous ses degrés, sous toutes ses formes, avec le cortége entier des phénomènes dont il se compose.

Il est impossible encore de méconnaître à chaque pas, dans le *Phèdre*, des traces plus ou moins profondes de pythagorisme.

D'abord la démonstration de l'immortalité de l'âme par son activité essentielle, est empruntée aux pythagoriciens. C'est ce dont on ne peut douter. L'immortalité de l'âme était un dogme des pythagoriciens, et Aristote [1] dit positivement qu'Alcméon de Crotone démontrait l'immortalité de l'âme par son mouvement propre : c'est ce qu'attestent de plus Cicéron [2],

[1] *De Anima*, I, 2. — [2] *De Nat. deor.*, I, II.

Plutarque [1], Diogène [2]. Reste la question de savoir si la connaissance de cette doctrine pythagoricienne suppose nécessairement que Platon eût déjà voyagé en Italie. Il nous semble qu'une pareille doctrine pouvait bien être arrivée à Athènes de bonne heure, comme un bruit merveilleux, et que si Platon l'eût profondément étudiée, comme il l'eût fait sans doute s'il fût allé déjà dans la Grande-Grèce, il ne l'aurait point exposée ici aussi faiblement; car on ne peut nier que cet endroit du *Phèdre* ne soit très-faible. Ast veut au moins que Platon eût connaissance des livres des pythagoriciens, et il se fonde sur le *Phédon* [3], où l'on voit que Philolaüs avait dès-lors répandu en Grèce les doctrines pythagoriciennes : mais il s'agit, dans le *Phédon*, des doctrines et non des livres des pythagoriciens; et, le *Phédon* ayant été composé longtemps après le *Phèdre*, l'argument d'Ast n'a aucune force.

Ensuite la métempsycose, avec la réminiscence, est ici exposée sous des voiles à la fois brillans et obscurs; et c'est là certainement un élément pythagoricien, quoi qu'en dise Schleiermacher; car Aristote, de l'aveu même de Schleiermacher, appelle la métempsycose une fable pythagoricienne. Mais je pense aussi que l'emploi fait par Platon de cet élément pythago-

[1] *De Plac. phil.*, IV, 7. — [2] VIII, 83. — [3] Trad. de Platon, T. 1er, p. 194.

ricien est loin de prouver une connaissance approfondie du pythagorisme. Sans oser dire, avec Schleiermacher, qu'alors Platon n'avait lu aucun écrit des pythagoriciens, et qu'il ne connaissait leur doctrine que par les pythagoristes, les écoliers exotériques, venus à Athènes avant les livres des pythagoriciens proprement dits, il est évident que la manière dont Platon se sert ici des données pythagoriciennes, montre un jeune homme encore dominé par l'impression première d'une grande doctrine, plutôt qu'un maître qui la possède et la développe profondément.

Parmi les poëtes que Platon accuse de n'avoir pas dignement célébré le lieu au-dessus du ciel, on place avec assez de vraisemblance Parménide, dont le système roule sur la différence de l'être et du non-être, du monde intellectuel, qui seul existe, et du monde des apparences sensibles. Il est possible aussi que Platon ait eu en vue Empédocle et ses deux mondes, l'un intellectuel, l'autre sensible. Quand on admettrait avec Schleiermacher que le fragment de Philolaüs cité par Stobée (*Ecl. phys.*, éd. Heeren; I, 488) n'est nullement authentique, ce qui est plus que probable, il ne serait pas moins vrai que le fond des idées en est philolaïque, et dans ce cas, l'olympe de ce fragment ressemblerait assez à la plaine céleste du mythe du *Phèdre*. Mais Platon a fort raison de trouver que jusqu'alors on n'avait pas célébré dignement ce lieu; car il est vraiment le pre-

mier qui ait ôté le caractère astronomique de la philosophie pythagoricienne, réalisé et rempli, pour ainsi dire, le vide de l'abstraction de l'être des éléatiques, en substituant aux élémens purs de Philolaüs (εἰλικρίνειαν στοιχείων, *Ibid.*) et à l'être absolu de Parménide sa théorie précise des idées, attribut fondamental de l'être en soi, qui cesse alors d'être une abstraction et devient une intelligence. Cet endroit du *Phèdre* que Schleiermacher aurait bien fait d'approfondir au lieu de s'en moquer, comme Ast le lui reproche avec fondement, est sans comparaison le morceau le plus beau du mythe, celui où Platon se montre davantage, et paraît le plus avancé.

La chute des âmes dans le corps rappelle un peu l'οὐρανοπετεῖς δαίμονες d'Empédocle, ainsi que des vers d'Empédocle cités par Hiéroclès *sur les vers dorés* de Pythagore, et par Proclus sur le Timée, p. 17.—L'*armée des dieux*, στρατία θεῶν, a bien du rapport avec une expression d'Archytas, Stob., *Floril.* I, p. 37, éd. Gaisford, ainsi que d'Onatas le pythagoricien, dans Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 50, 96. Ἄλλοι θεοὶ ποτὶ τὸν πρῶτον θεὸν.... ὥσπερ χορευταὶ ποτὶ κορυφαῖον καὶ στρατιωταὶ ποτὶ στράταγον καὶ λοχυταὶ καὶ ἐντεταγμένοι ποτὶ ταξίαρχον καὶ λοχαγέταν...... — *Vesta restant dans le palais des dieux* fait penser à ce passage de Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 488 : Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν.

Voyez aussi Aristote, *de Cœlo*, II, 3. — Ἕπεσθαι θεῷ rappelle le ἕπου θεῷ de Pythagore. — Quant aux douze dieux, ils appartiennent au culte d'Athènes, Pausan., *Att.*, ch. III et XL.

Lorsque Platon parle des poëtes, il est d'autant plus juste de supposer qu'il pense entre autres à Empédocle, que la comparaison de l'âme et de ses facultés avec un cocher, un char et des coursiers, rappelle l'εὐήνιον ἅρμα d'Empédocle. Ast se demande pourquoi, si Platon avait déjà lu Empédocle, il n'avait pu lire les écrits des pythagoriciens. La raison en est que les écrits d'Empédocle n'étaient pas renfermés dans l'enceinte d'une société secrète comme ceux des pythagoriciens, et qu'ils étaient beaucoup plus répandus. Et même, comme Empédocle avait adopté la doctrine de la métempsycose, il n'est pas impossible que Platon l'ait ici empruntée à ce poëte plutôt qu'aux pythagoriciens eux-mêmes. Dans le *Phédon*, Platon a lu les pythagoriciens, et il y traite de la métempsycose; aussi voyez avec quelle profondeur!

Les neuf périodes de l'âme, dont il est question dans le mythe du *Phèdre*, sont neuf genres de vie; la dixième période représente un dixième genre de vie; et le nombre décimal étant pour les pythagoriciens le symbole de la perfection et de l'harmonie absolue, la dixième période complétait toutes les autres. Chaque période symbolique formait mille années, nombre complet; toutes

les périodes étaient au nombre de dix, ce qui faisait dix mille années, après lesquelles l'unité, base des nombres, revient sur elle-même. Ainsi l'âme, qui est un nombre, arrivait par dix genres de vie au complet développement de son existence. Sur les périodes du monde, comme doctrine pythagoricienne, voyez le *Timée*.

A propos du délire, Platon oppose le délire, l'inspiration immédiate et spontanée des vrais prophètes aux raisonnemens et aux conjectures des augures, qui d'après le vol des oiseaux, l'état des entrailles des victimes et d'autres signes, induisaient l'avenir. Cette distinction est pythagoricienne. Voyez le passage d'Jamblique, éd. Kiessling, p. 308-9, où Pythagore apprend à Abaris la vraie divination.

Même le premier discours de Socrate est déjà tout pythagoricien. La force de ce discours repose sur la distinction de deux principes, l'un qui produit la tempérance et la sagesse, l'autre que Platon appelle ὕϐρις, et qui engendre tous les vices. Or Jamblique, dans la vie de Pythagore, représente aussi l'ὕϐρις, comme la source de tous les vices, selon Pythagore, lequel faisait un devoir principal de la combattre et de s'exercer de bonne heure à une vie sage et tempérante.

Le morceau contre l'écriture est encore pythagoricien; Plutarque, dans la vie de *Numa*, nous apprend que les pythagoriciens proscrivaient l'écriture.

Enfin Platon fait une allusion directe aux pythagoriciens, sous le nom d'*hommes plus sages que nous*, trad. de Plat., t. VI, p. 119, et leur emprunte, p. 132, le mot de *philosophe*.

De tous ces passages réunis et comparés, il résulte incontestablement qu'il y a dans le *Phèdre* une teinte orientale, et que les mystères et le pythagorisme y jouent un grand rôle; mais plus on étudie ces passages et le *Phèdre* entier, plus on se convainc aussi que ce qui domine tout est l'esprit attique. Cet esprit se développe, il est vrai, sur la base du pythagorisme, des mystères et des traditions étrangères, mais il s'y développe originalement. Nous avons vu déjà quelle est dans le mythe la part de Platon, et comment la liberté qui y règne s'écarte des habitudes orientales : la même remarque s'applique à la discussion sur la convenance ou l'inconvenance de l'écriture. Quoique Platon cite les Égyptiens et les pythagoriciens, il arrive à une conséquence très-peu égyptienne et pythagoricienne, savoir, qu'on peut se permettre l'écriture, pourvu qu'elle ne soit pas une lettre morte et qu'on l'anime par la pensée. Platon ne condamne pas l'écriture dans le dessein d'enchaîner la pensée, mais au contraire pour la vivifier. Son but évident est de pousser à la dialectique, de substituer à la foi passive qu'impose ce qui est écrit, le mouvement de la réflexion, qui se rendant compte de toutes choses et com-

muniquant aux autres ses raisons, excite et féconde l'intelligence, forme à travers les siècles entre tous les esprits une conversation et des discours immortels, comme dit Platon, au lieu d'une foi immobile et d'une lettre morte, et perpétue ainsi d'âge en âge des vérités, toujours anciennes et toujours nouvelles, découvertes par la pensée, maintenues et propagées par la pensée. Le fond de ce passage est pythagoricien et oriental ; son développement est éminemment libéral et attique. Si les prêtres de l'Égypte ne voulaient pas qu'on écrivît, ce n'était nullement dans l'intérêt de la dialectique, et le mépris des pythagoriciens pour l'écriture tenait à leur esprit de mystère. Ici la tendance est absolument opposée, c'est tout-à-fait l'esprit de Socrate. Phèdre ne manque pas de le remarquer lorsqu'il dit à Socrate : *Tu fais des discours égyptiens*, comme s'il lui disait : C'est toujours Socrate sous une forme égyptienne, et si tu voulais tu pourrais prendre toutes les formes, et rester toujours toi-même. D'ailleurs rien de moins égyptien que le discours de Thamus. Il est long, développé, rend raison de tout ce qu'il dit, et n'a pas la plus légère couleur locale. Les traditions de l'Orient, celles des orphiques et des pythagoriciens, par leur antiquité, leur renommée de sagesse, leur caractère religieux et les vérités profondes qu'elles renfermaient, avaient charmé Platon, comme tous les grands esprits de tous les siècles, et

servaient de base à ses conceptions. C'était pour ainsi dire l'étoffe de sa pensée; mais il l'arrangeait librement, comme il convenait à un Athénien et à un élève de Socrate : pour la forme de la pensée, l'unique, le vrai antécédent de Platon est l'esprit attique représenté par Socrate.

L'élément socratique qui perce déjà dans la partie mythologique du *Phèdre*, est manifeste dans la partie dialectique. Platon avait trouvé le germe et l'image de sa méthode dialectique dans la conversation (διαλέγεσθαι) de Socrate. D'abord Socrate enseignait en causant; et la dialectique *qui* va d'un point de vue à un autre, est la conversation dans son idéal. Ensuite dans la conversation ce qui domine est la critique; aussi Socrate était-il éminemment négatif; de même la dialectique de Platon a-t-elle une apparence toute négative, et opère-t-elle par la critique, mais par une critique supérieure, par l'exposé successif des différens points de vue d'une idée qu'elle convainc tour à tour d'être incomplets et insuffisans sans être absolument faux, c'est-à-dire de n'être point adéquats à l'idée totale tout en la réfléchissant par divers côtés [1]. Voilà pourquoi la dialectique platonicienne a employé et a dû nécessairement employer le dialogue comme sa véritable forme. Ainsi la dialectique, née de la conversa-

[1] Voyez sur la critique de Platon, l'argument du *Lysis*, trad. de Platon, T. IV.

tion, y retournait en lui empruntant sa forme, mais en l'idéalisant; et Aristote n'est entièrement sorti du dialogue que parce qu'il a converti la dialectique en logique, et substitué à la démonstration par induction, qui est le propre de la dialectique et du dialogue, la démonstration par déduction, qui appartient à la logique proprement dite, absorbant toute apparence négative dans le dogmatisme de la marche didactique, et ne lui laissant qu'une petite place dans cette partie spéciale de la démonstration qu'on appelle réfutation, tandis que dans Platon la réfutation était la démonstration tout entière. Or, interroger, éprouver, réfuter les autres était toute la vie de Socrate. Platon n'a donc fait autre chose que d'élever les habitudes de Socrate à la hauteur et à la rigueur d'une méthode. Il semble même par un passage curieux du *Phèdre* que Platon a marqué par la création du mot l'invention de la chose ou du moins son emploi systématique. En effet, la phrase de Platon: *Ceux qui ont ce talent, Dieu sait si j'ai tort ou raison, mais enfin jusqu'ici je les appelle dialecticiens*, p. 98, semble renfermer un néologisme. Le mot διαλεκτικὸς ne se trouve pas dans la langue grecque avant Xénophon qui ne l'emploie que dans l'*Apologie* et les *Mémoires*, et encore adjectivement. Platon paraît être le premier qui l'ait employé substantivement, ici d'abord, puis dans le *Sophiste* et le *Cratyle*,

Jusqu'ici les élémens étrangers que nous avons démêlés dans le *Phèdre* sont l'orphisme, le pythagorisme et Socrate. On retrouve partout dans ce dialogue les mêmes élémens mêlés et fondus ensemble. Par exemple la théorie de l'amour renferme ces trois élémens. D'abord la religion avait une Vénus ordinaire et une Vénus Uranie; les mystères présentaient des figures divines après des figures grossières. Joignez à ces données les dogmes pythagoriciens de la réminiscence, de la métempsycose, de l'immortalité des âmes et d'une vie antérieure; voilà tout le fond d'une admirable doctrine de l'amour. Mais Socrate y aura sa place: Socrate ne parlait que de l'amour. Tout comme il se donnait pour un causeur infatigable afin de provoquer sans cesse à la pensée par la conversation, de même il prétendait ne savoir qu'une seule chose, l'amour, et il se donnait pour un adorateur de la beauté et l'amant de tous les jeunes gens, entendant par-là la vraie beauté, qui n'est pas la beauté du corps, mais celle de l'âme, qui n'est pas une image, mais une idée. La théorie de l'amour conduisait donc à celle des idées; il n'y avait qu'un pas pour arriver de l'amour que Socrate professait pour tous les jeunes gens, dans l'intérêt de leur âme, à la doctrine de l'*idée* de la beauté qui nous attire par les formes qu'elle revêt dans le monde, et vers laquelle on s'élève à l'occasion de son image, c'est-à-dire à l'occasion de l'amour ordinaire, en

aimant et en étant aimé, en se prenant réciproquement comme un moyen d'arriver au commun *idéal* par un perfectionnement réciproque, et en s'empruntant des ailes l'un à l'autre.

Il en est de même de l'ironie de Platon: elle a pour antécédent immédiat celle de Socrate. Socrate admettait d'abord tout ce qu'on lui disait, et en feignant de l'adopter, il le poussait ou le laissait arriver à des conclusions absurdes qu'il ne désavouait pas expressément, pour ne pas avoir l'air de mystifier son interlocuteur. Quelquefois aussi, comme son but était de provoquer à la pensée et à la réflexion, pour secouer un préjugé il avançait un paradoxe, souvent même d'assez mauvaise apparence, comme dans le second Hippias [1]; et après la discussion, au lieu de retirer le principe, il laissait à l'étrangeté des conséquences à vous ouvrir les yeux sur ses véritables intentions. Quelquefois encore partant d'une idée très-juste, pour la mieux mettre en lumière, il en forçait un peu les conséquences, se contentant de marquer son intention par un sourire. Tel est le véritable antécédent de l'ironie platonicienne. Ajoutez qu'elle avait déjà un fondement caché dans les mystères de la religion païenne, dans le symbolisme pythagoricien, et dans les habitudes orientales, qui consistent à

[1] Voyez la traduct. de Platon, T. IV; *Argument du second Hippias.*

présenter la vérité sous une forme qui la manifeste à la fois et qui la voile, qui éclaire et qui trompe, qui commence par instruire et qui peut devenir une source d'erreur, si l'on s'arrête à l'apparence. Le symbole est essentiellement ironique comme la nature elle-même qui dit oui et non tout à la fois, et nous montre la beauté à travers des difformités plus ou moins grandes, que l'œil sensible, s'il n'est pas éclairé par l'intelligence, court le risque de prendre pour la beauté elle-même. De là le fond d'ironie inhérent au paganisme et à toute religion qui s'adressant à *l'esprit* par les sens, peut rester en chemin et ne pas aller au-delà des sens. La nature, dans quelques-unes de ses productions qu'il est impossible de prendre pour son dernier mot, semble avouer elle-même cette ironie; les religions païennes l'exprimaient dans plusieurs fêtes et dans la partie grotesque de leur culte : les mystères la révélaient aux initiés. Mais l'ironie de la nature n'est comprise que par un bien petit nombre. Le culte païen, accompagné des mystères, était déjà, on peut le dire, plus instructif que la nature, et éclairait mieux qu'elle sur le principe sacré caché sous les formes. Dans l'ironie de Socrate, la vérité était plus transparente encore; c'était une manière de faire penser beaucoup plus intellectuelle. Platon en l'idéalisant l'a rendue si certaine dans ses effets, qu'après lui elle est devenue tout-à-fait inutile, et qu'elle a pu faire place à un enseigne-

ment explicite, celui d'Aristote, où la forme de la pensée est aussi sérieuse que la pensée elle-même et lui est identique. Platon est le dernier artiste philosophique. Dans le mythe du *Phèdre*, par exemple, on peut dire que l'ironie de Platon imite celle de la religion et de la nature, comme dans la discussion sur l'écriture elle imite celle de Socrate. En effet, quelle que soit la beauté du mythe du *Phèdre*, nous n'hésitons pas à soutenir que l'ironie y est beaucoup trop voilée, et que la pensée n'y domine pas assez sa forme; et cela est si vrai que Platon est forcé, de peur d'abuser le lecteur, de lui dire plus tard positivement qu'il ne doit pas s'y tromper, que tout cela n'est pas sérieux, que c'est un pur badinage, un mythe, où il y a moitié vérité et moitié erreur[1]; et il s'excuse sur ce que, en traitant du délire, une apparence de délire n'est pas malséante. L'excuse ne vaut rien. Il fallait que l'ironie fût si transparente qu'il n'eût pas besoin de la démasquer lui-même. Platon ressemble ici à un artiste qui, ayant fait un portrait ou une statue, se défierait tellement de la ressemblance qu'il écrirait au-dessous le nom de l'original. Sans doute, une ironie qui ne se trahirait pas du tout serait fort mauvaise; Platon ne serait plus alors un philosophe religieux, il serait un prêtre. Mais d'un autre côté une ironie qui est con-

[1] P. 96.

trainte, pour se faire comprendre, de dire elle-même son secret, manque tout-à-fait d'art, et mieux vaudrait qu'elle cédât la place au dogmatisme. Entre une ironie qui ne se laisse pas deviner, et une ironie qui nous met elle-même dans sa confidence, le milieu est bien difficile et ne peut être qu'un moment dans l'humanité, le moment du triomphe de l'art, entre le règne du dogmatisme religieux et du dogmatisme philosophique. Ce moment brillant et fugitif est en Grèce l'âge de Phidias, de Sophocle et de Platon. Mais dans le *Phèdre* le grand artiste est encore à son début; la fusion de la religion et de la philosophie par l'art, est encore mal opérée; la religion y occupe isolément trop de place, et les idées philosophiques, trop mêlées aux formes religieuses, y manquent de lucidité. Il n'en est pas ainsi du mythe du *Gorgias*, du *Phédon* et de la *République*.

Il ne faut pas oublier encore que dans le *Phèdre* Platon se montre extrêmement préoccupé de la rhétorique, et paraît tout plein de l'étude de sa partie technique, très au fait de son histoire, et des diverses inventions en ce genre, auxquelles il semble attacher le plus grand intérêt, sans oublier l'éloge d'Isocrate. N'est-ce pas là l'indice d'un jeune homme, et concevrait-on que Platon déjà mûr s'occupât de pareils détails? Tant de poésie et tant d'études oratoires et littéraires, trahissent celui qui vient de sacrifier

ses goûts poétiques et sa carrière oratoire et politique pour se dévouer, sous les auspices de Socrate, à la philosophie. Aussi est-ce là le but même du *Phèdre*. Platon y développe ce qui devait alors remplir son âme: il se propose de démontrer qu'il faut sacrifier ou plutôt subordonner la poésie et l'éloquence, et en général la littérature, à la philosophie, laquelle nous apprend à conduire les hommes à la vérité, c'est-à-dire aux *idées* qui la représentent, par la dialectique, et à les persuader par la connaissance approfondie de leur nature, par la psychologie. Or la dialectique et la psychologie étaient deux études que l'on faisait surtout avec Socrate; et comme Socrate parlait toujours d'amour, Platon au sortir de ses mains prend ce sujet pour exemple de la manière dont il faut traiter toute espèce de sujet. En effet, pour le fond, les deux discours de Socrate sont des modèles: la forme seule est défectueuse, et prouve que celui qui fait ici le maître n'est lui-même qu'un écolier. Déjà il est arrivé dans la pensée aussi loin qu'il ira jamais, mais il ne sait pas encore l'exposer : le philosophe et l'artiste sont ici à leur premier pas.

Nous n'avons pas trouvé d'autres élémens historiques dans le *Phèdre* que ceux que nous venons de signaler. Il est remarquable que plusieurs grandes écoles antérieures ou contemporaines, surtout les écoles dialectiques, y sont presque entièrement négligées, dans la prédominance de

l'esprit mystique et pythagoricien. Il n'y a qu'un mot sur Anaxagore, comme physicien[1]; il y a tout au plus dans le mythe un regard au système de Parménide et à quelques expressions d'Empédocle : mais on voit que l'auteur ne connaît pas l'école d'Élée; il la connaît si peu, qu'il traite Zénon comme un sophiste[2]. Ce n'est pas ainsi qu'il le représentera plus tard dans le *Parménide*. Il est impossible de trouver non plus dans le *Phèdre* aucun élément mégarique. Or, certainement, à l'occasion de la dialectique, Platon n'eût pas manqué de faire allusion à l'*école* mégarienne, comme dans l'*Euthydème*, si cette école eût existé déjà, ou s'il l'eût connue. L'oubli total des Mégariens dans cette revue des sophistes, est une preuve que le *Phèdre* a été composé avant le voyage de Platon à Mégare, qui pourtant est le premier de ses voyages.

Si ces recherches sur les élémens historiques du *Phèdre* sont exactes et complètes, elles peuvent nous donner quelque idée des connaissances de Platon à son début dans sa carrière, nous apprendre quelles doctrines avaient fait le plus d'impression sur lui à cette époque de sa vie, quelles étaient alors ses études, ses inclinations et ses sympathies, et par là jeter une vive lumière sur le caractère primitif et la nature intime de son génie.

[1] P. 108. — [2] P. 85.

EXAMEN D'UN PASSAGE DU MÉNON.

« ..... Ce sont des prêtres et des prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des choses qui concernent leur ministère ; c'est Pindare, et beaucoup d'autres poëtes, j'entends ceux qui sont divins. Pour ce qu'ils disent, le voici : examine si leurs discours te paraissent vrais. Ils disent que l'âme est immortelle, que tantôt elle s'éclipse, ce qu'ils appellent mourir, tantôt elle reparaît, mais qu'elle ne périt jamais; que pour cette raison il faut mener la vie la plus sainte possible; car *les âmes qui ont payé à Proserpine la dette de leurs anciennes fautes, elle les rend au bout de neuf ans à la lumière du soleil; de ces âmes sortent les grands rois, célèbres par leur puissance et par leur sagesse: dans l'avenir les mortels les appellent de saints héros*. Ainsi l'âme étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois et ayant vu ce qui se passe dans ce monde et dans l'autre et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à l'égard de la vertu et des

autres choses, elle soit en état de se ressouvenir de ce qu'elle a su antérieurement; car, comme tout se tient, et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, on ne trouve de soi-même tout le reste, pourvu qu'on ait du courage et qu'on ne se lasse point de chercher. En effet, ce qu'on nomme chercher et apprendre n'est absolument que se ressouvenir[1]. »

Schneider[2] et Heyne[3] n'ont pas hésité à rapporter à Pindare le fragment poétique renfermé dans ce passage. Ullrich est aussi de cet avis. « Indépendamment[4] du rhythme et du style, qui sont pindariques, ou qui appartiennent du moins à un poëte du temps et de la manière de Pindare, il serait étrange que Platon eût nommé un poëte, et immédiatement après cité un fragment qui n'appartiendrait pas à ce poëte, sans nommer l'auteur de ce fragment. On peut très-bien laisser à Pindare l'expression de doctrines pythagoriciennes, parce qu'il est probable que Thèbes avait reçu de bonne heure des pythagoriciens fugitifs. Voyez Boëckh, *Philolaüs*, p. 10. »

Nous adoptons entièrement l'opinion d'Ull-

[1] Plat., *Ménon*, T. VI de ma traduct., p. 171-172. — [2] *Fragm. Pind.*, p. 24. *Versuch über Pindar's Leben und Schriften*, p. 53. — [3] *Pindar.*, T. III, 36-37.

[4] *Anmerkungen zu den platonischen Gespraeche, Menon, Criton und dem zweiten Alkibiades*, Berlin, 1821.

rich. Mais Schleiermacher [1] refuse, non-seulement d'attribuer à Pindare ce fragment poétique, mais de reconnaître dans cet endroit du *Ménon* des idées qui appartiennent aux pythagoriciens. L'hésitation de Schleiermacher à voir ici, et dans le mythe du *Phèdre*, une doctrine pythagoricienne, vient de sa prétention, d'ailleurs très-fondée, que le *Phèdre* et le *Ménon* ont été écrits avant que Platon connût les livres des pythagoriciens. Tout s'arrange, si l'on admet qu'en effet Platon ne connut les livres mêmes des pythagoriciens et ne domina parfaitement leur doctrine qu'à la suite de ses voyages et sur la fin de sa vie, mais que de bonne heure le bruit de cette doctrine était parvenu à Athènes, et avait frappé Platon avant qu'il eût étudié les livres des pythagoriciens, tout comme ses premiers ouvrages réfléchissent déjà l'esprit des mystères, avant que peut-être il eût été réellement initié, s'il le fut jamais. Il nous paraît évident que le passage du *Ménon* dont il s'agit est tout-à-fait pythagoricien. On y trouve la doctrine de l'immortalité de l'âme, avec celle de la métempsycose, à laquelle est rattachée celle de la réminiscence. C'est un résumé du mythe du *Phèdre* [2], et une préparation à celui du *Gorgias* [3] et du

[1] *Platon's Werke*, IIme part., T. Ier, p. 526.
[2] Voyez ma traduct., T. VI.
[3] *Ibid.*, III.

Phédon [1]. Dans un passage analogue du *Gorgias*, Platon dit : *Un homme habile dans l'art des fables, Sicilien peut-être ou Italien.....* [2] *Sicilien* indique Empédocle, comme le veut le Scholiaste; mais *Italien*, comme le remarque Boëckh [3], peut très-bien s'appliquer à Philolaüs, qui était de Crotone selon les uns, de Tarente selon les autres, de sorte que l'expression d'Italien lui convient parfaitement. Du reste, qu'il soit mention d'Empédocle ou de Philolaüs, il est certain qu'il s'agit ici d'un pythagoricien, soit Empédocle, soit Philolaüs, car *tous les* deux sont de l'école pythagoricienne. L'endroit du *Phédon* [4] contre le suicide appartient, de l'aveu de Platon, à Philolaüs. Or c'est exactement le même esprit que dans le passage controversé du *Ménon*. Clément [5] et Théodoret [6] rapportent un fragment de Philolaüs que Meiners et Heindorf [7] rejettent, et que Boëckh [8] admet, fragment qui se combine parfaitement bien avec une maxime d'Eurythéos le pythagoricien, citée par le péripatéticien Cléarque, relativement à l'incarcération de l'âme dans le corps [9]. Il est curieux de joindre à tous ces passages celui du *Cratyle*, où Platon attribue la même doctrine à Orphée. Voilà donc une même doc-

[1] *Ibid.*, I. — [2] *Ibid.*, III, p. 317. — [3] *Philol.*, p. 183. — [4] *Ibid.* I, p. 195. — [5] *Strom.*, liv. III. — [6] *Aff. cur.*, V. — [7] *Gorg.*, 493. — [8] *Ibid.* — [9] *Athén.*, IV.

trine, qui du temps de Platon était rapportée également aux pythagoriciens et aux anciens théologiens, dont le représentant étoit Orphée, ὁ θεόλογος. Il y a plus : avant Platon, Hérodote [1] rapproche les rites orphiques et bacchiques des rites Égyptiens et Pythagoriciens. Et, en effet, on ne sera pas tenté de nier les rapports du pythagorisme et des mystères orphiques, si on prend en considération les raisons suivantes: 1° l'identité de race des populations de la Thrace et de la Thessalie, où l'on place le berceau des mystères orphiques, et de celles des colonies de la Grande-Grèce, où se répandit la philosophie de Pythagore, populations également doriennes. 2° L'identité du langage. Orphée parlait le dialecte dorien, qui était celui de Pythagore, et que Pythagore regardait comme supérieur à tous les autres [2]; dialecte obscur [3], et merveilleusement propre aux mystères et au symbolisme. 3° La tradition généralement adoptée que Pythagore avait été initié aux mystères orphiques par Aglaophamos à Libéthra, ville de Thrace, où il puisa sa théologie [4]; 4° celle que Pythagore imitait Orphée pour le fond des choses et pour l'expression [5], et qu'il emprunta aux rites orphiques leurs formes: de sorte que

[1] II, 81. — [2] Jamblique, *Vit. Pythagor.* p. 475—479, éd. Kiessling— [3] Porphyre, *Vit. Pythagor.*, p. 87, éd. Kiessling. — [4] Jamblique, *Ibid.* p. 308 ; Proclus, *in Tim. Plat.*, p. 291. — [5] Jambl. *Ibid.* p. 317.

ce qui était mystère, purification et initiation dans l'orphisme, prit, sous le même nom de καθαρμὸς et de τελεταὶ, entre les mains de Pythagore, un aspect un peu moins sacerdotal et plus scientifique.

Il est donc certain que ce morceau du *Ménon* est totalement pythagoricien, et un peu orphique, comme le passage correspondant du mythe du *Phèdre*. Mais la différence de manière et le progrès de l'esprit de Platon sont sensibles de l'un à l'autre. D'abord, dans le *Phèdre*, l'immortalité de l'âme, la métempsycose et la réminiscence sont mêlées ensemble, sans que les rapports précis qui les unissent, soient indiqués. Ici ces trois points sont liés et déduits l'un de l'autre. La réminiscence résulte de l'état antérieur de l'âme, et des connaissances acquises par elle dans ses vies précédentes; ces vies précédentes, c'est-à-dire la métempsycose résulte de l'immortalité de l'âme, l'âme ne cessant pas d'être parce que ses formes disparaissent. Ensuite, dans le *Phèdre*, la métempsycose tient la place la plus considérable, tandis que la réminiscence, qui est le point important, est confusément et rapidement exposée. Ici au contraire, c'est la métempsycose qui est brièvement signalée comme conséquence de l'immortalité de l'âme, et comme principe de la réminiscence, laquelle fait le fond de toute cette partie du *Ménon*, et y est développée avec étendue. Enfin ce qui dans le *Phèdre* était en-

core caché sous les voiles mythologiques, est ici présenté à la lumière naissante de la dialectique. C'est là, par parenthèse, une démonstration que le *Ménon* est postérieur au *Phèdre*. L'esprit humain va nécessairement du mythe à la dialectique, non de la dialectique au mythe, car il implique que ce qu'on a une fois éclairci par la dialectique, on se plaise à l'obscurcir mythologiquement.

Nous voyons aussi dans ce passage le dogme de la réminiscence déduit du dogme de la métempsycose, qui lui-même est une déduction du dogme de l'immortalité de l'âme. Mais comme la connaissance d'un principe ne suppose pas toujours celle de la conséquence, de ce que l'immortalité de l'âme et la métempsycose sont des dogmes pythagoriciens, il ne serait pas sage de conclure sans des témoignages positifs que la réminiscence soit pythagoricienne. Or, autant les preuves abondent pour la métempsycose et l'immortalité de l'âme, autant, pour la réminiscence, les témoignages précis manquent. Je n'ai pu trouver un seul passage pythagoricien authentique où l'ἀναμνήσις se trouvât positivement énoncée. On est réduit à la tirer indirectement de passages équivoques de Diogène de Laërte, de Porphyre et de Jamblique, qui sérieusement examinés donnent la métempsycose et non pas la réminiscence. Reste pour unique base la tradition rapportée par Diogène, Jam-

blique et Porphyre, et par d'autres auteurs, savoir, que Pythagore disait qu'il se souvenait d'avoir été Euphorbe, puis tel autre, puis enfin Pythagore. Diogène[1] s'appuie sur l'autorité d'Héraclide de Pont, Aulugelle[2] sur celle de Dicéarque et de Cléarque. Porphyre,[3] en rapportant la tradition que Pythagore disait avoir été Euphorbe, Euthalide, Hermotime, Pyrrhus, et enfin Pythagore, déclare que par là Pythagore ne voulait pas dire autre chose sinon que l'âme est immortelle, et que quand elle a été purifiée, elle peut remonter à la mémoire de la vie antérieure. Jamblique[4] dit que Pythagore récitait souvent les vers d'Homère sur la mort d'Euphorbe et se disait cet Euphorbe; mais il ajoute que par là Pythagore n'a pas voulu dire autre chose sinon qu'il connaissait les modes antérieurs de son existence actuelle, et que le principe de toute régénération morale lui paraissait être de se rappeler la vie antérieure. Jamblique dit encore:[5] « Pythagore connaissait son âme et ses formes antérieures, et d'où elle était venue dans ce corps. » Dans tout cela nous ne voyons que l'immortalité de l'âme et la métempsycose. Il y avait encore loin de ces

[1] VIII, 4, 5, 6. — [2] *Noct. Att.*, IV, 2.

[3] *Vit. Pythag.*, éd. Kiesseling, p. 79.

[4] *Vit. Pythag.* éd. Kiesseling, p. 128.

[5] *Ibid.* p. 283.

deux points à cette conclusion, que, l'âme étant immortelle par sa nature, et de métamorphoses en métamorphoses venant de Dieu, c'est-à-dire du principe de toute vérité, apprendre en ce monde la vérité n'est pas autre chose pour elle que se rappeler ce qu'elle avait dû savoir précédemment. Un antécédent de la réminiscence platonicienne tout autrement important et direct était la prétention de Socrate d'accoucher les esprits comme sa mère accouchait les femmes, de les accoucher par l'habileté de la conversation et en les conduisant doucement du connu à l'inconnu. L'antécédent orphique et pythagoricien était théologique et même un peu mythologique; l'antécédent socratique était psychologique et logique. C'est sur ces deux antécédens que Platon éleva la théorie de la réminiscence qui lui est propre, et qui participe du double caractère mythologique et logique. Le côté mythologique de la théorie de la réminiscence consiste à supposer que l'on a su autrefois la vérité dans un monde autre que celui-ci, et qu'apprendre est simplement se rappeler aujourd'hui ce qu'on a su primitivement; ce qui présente une apparence de drame et d'histoire avant toute histoire, apparence que Platon admet encore, mais ironiquement, et dont il n'était pas et ne voulait pas qu'on fût dupe, lorsqu'il dit plus loin dans le *Ménon* :[1] *A la vérité je ne voudrais pas affirmer*

[1] Voyez ma traduction, t. VI, p. 189.

bien positivement que tout le reste de ce que je dis soit vrai, précaution qui en rappelle une autre toute semblable employée par Platon à la fin du *Phédon*, dans le mythe par lequel il termine la démonstration de l'immortalité de l'âme, et où se trouvent des détails presque historiques sur la vie future : *Soutenir que toutes ces choses sont précisément comme je les ai décrites, ne convient pas à un homme de sens* [1]. Le côté logique ou socratique est dans le mouvement perpétuel du connu à l'inconnu, c'est-à-dire du particulier au général, jusqu'aux principes qui dominent toute discussion, principes à l'aide desquels on démontre, mais qui eux-mêmes ne tombent point sous la démonstration, et qu'il suffit de dégager et de présenter à l'esprit, pour que l'esprit les conçoive et les admette immédiatement sans aucun raisonnement, par la vertu qui est en lui et qui est en eux, principes primitifs, simples et indécomposables qui sont les *idées* de Platon.

La conclusion de cette discussion est que ce passage du *Ménon* renferme incontestablement des élémens orphiques et pythagoriciens, mêlés avec un élément socratique, et élevés par Platon à la hauteur d'une véritable théorie philosophique. Suidas nous apprend que Proclus avait fait un livre, aujourd'hui perdu, sous ce titre :

[1] T. Ier, p. 314.

Accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon. Je souscrirais volontiers à tout ce qu'un pareil titre annonce, pourvu qu'après l'accord on signalât les différences.

EUNAPE,

HISTORIEN

DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

EUNAPII SARDIANI *vitas Sophistarum et fragmenta historiarum recensuit notisque illustravit* J. F. BOISSONNADE; *accedit annotatio* DAN. WYTTENBACHII. *Amstelodami*, 1822, 2 vol. in-8°.

HADRIANUS Junius Hornanus est le premier qui ait entrepris, sur un manuscrit tiré de la bibliothèque du cardinal Farnèse, de publier les vies des philosophes d'Eunape, avec une traduction latine et quelques notes, à Anvers, chez Plantin, 1568. Cette édition est remplie de fautes, tant dans la version que dans le texte. Junius ne paraît pas se les être dissimulées[1]; mais, pour les corriger, il reconnaissait qu'il avait besoin de nouveaux manuscrits. Jérôme Commelin trouva ce secours indispensable dans deux manuscrits de la bibliothèque palatine d'Heidelberg, à l'aide desquels il remplit plusieurs lacunes laissées dans le texte, et introduisit de meilleures leçons, sans toucher ce-

[1] Voyez sa préface.

pendant à la traduction de Junius; et dans le même volume, à la suite de *la vie des philosophes* d'Eunape, il donna un fragment de son histoire politique, sur le même manuscrit d'Anvers dont Hœschel avait déjà tiré l'ouvrage de Dexipe et ceux de plusieurs autres historiens. Cette nouvelle édition, imprimée d'abord à Heidelberg en 1596, et réimprimée en 1616 à Genève, quoique bien supérieure à celle de Junius, sans être tout-à-fait mauvaise, laissait encore beaucoup à désirer, et plusieurs savans avaient conçu le dessein de donner une édition vraiment critique du seul historien que nous ait laissé l'antiquité sur une des époques les plus intéressantes et les plus obscures de l'histoire de la philosophie. On voit, par une lettre d'Holstenius à Lambecius [1], que Lambecius avait eu ce projet. Gudius, dans une lettre à Ménage, l'entretient des travaux considérables qu'il avait entrepris dans ce but. Fabricius avait voulu aussi, à ce qu'il paraît, ajouter ce service à tous ceux que lui devait déjà la philosophie ancienne. Après lui, les nombreux matériaux qu'il avait rassemblés passèrent à Carpzow, qui, succédant aux desseins et aux travaux de Fabricius, publia à Leipzig, en 1748, un *specimen* de l'édition qu'il préparait. Wagner, l'éditeur des lettres

[1] Voyez les pages 360 et 382 de l'édition de M. Boissonnade.

d'Alciphron, avait aussi pensé à Eunape. Enfin Wyttenbach, après avoir jugé Eunape si sévèrement dans sa lettre critique à Ruhnken, se réconcilia si bien, à une lecture plus approfondie, avec cet historien de la philosophie d'Alexandrie, qu'il en entreprit une édition. Il était réservé à un Français d'accomplir la pensée de tant de savans hommes.

Personne, en effet, n'était mieux préparé à donner une édition critique d'Eunape que M. Boissonnade, qui a déjà si bien mérité de la philosophie néo-platonicienne en publiant une nouvelle édition de la vie de Proclus par Marinus, et le commentaire inédit de Proclus sur *le Cratyle*. Et comme si ses propres ressources ne lui suffisaient point, sa modestie lui a fait un devoir de se procurer tous les matériaux amassés par ses devanciers. Le *specimen* de Carpzow le mettait en possession des notes de Fabricius et par l'intermédiaire de Schœfer, Erfurt, entre les mains duquel étaient tombés les travaux inédits de Wagner, les a obligeamment communiqués à M. Boissonnade, avec des notes de Reinesius. Pour la vie de Libanius, il a eu les notes inédites de Valois; et deux exemplaires d'Eunape qui avaient appartenu à Walkenaer, lui ont fourni quelques corrections heureuses déposées sur les marges par Walckenaer, ou par lui recueillies sur l'exemplaire de Vossius conservé à la bibliothèque de Leyde; sans compter

les conjectures de l'illustre évêque d'Avranches, Huet, que contient un des exemplaires de la bibliothèque de Paris, et d'autres secours qu'il serait trop long d'énumérer, et qui tous disparaissent devant la vaste collection de remarques de toute espèce dont Wyttenbach a enrichi l'ouvrage de notre savant compatriote : de sorte que les deux volumes dont se compose cette édition d'Eunape, présentent les travaux des maîtres de différens pays et de différens siècles, habilement employés par un des maîtres du siècle présent.

Mais les meilleures ressources que M. Boissonnade ait eues pour son édition, ce sont particulièrement des manuscrits qui avaient manqué à ses devanciers. Nous ne parlerons point des variantes du manuscrit de Florence, prises par Jacob Gronovius, et déposées par celui-ci sur un exemplaire de l'édition de Commelin, tombé dans la possession de Wyttenbach et communiqué par sa veuve à M. Boissonnade; ces variantes précieuses étaient connues de Wyttenbach. M. Boissonnade a eu à sa disposition les richesses de quatre bibliothèques qui n'avaient pas encore payé à Eunape leur contingent d'utiles variantes. Le Vatican lui a fourni le manuscrit n° 140, excellent partout où il est lisible, et dont M. Hase a fait une description intéressante dans son catalogue malheureusement encore inédit des manuscrits du Vatican

que la conquête de l'Italie avait amenés à la bibliothèque de Paris. Celle-ci n'avait qu'un manuscrit du seizième siècle, plein de lacunes, et coté dans le catalogue n° 1405. Le savant et obligeant Morelli a pris la peine de collationner pour M. Boissonnade un manuscrit de Venise, du XVe siècle. Enfin la quatrième bibliothèque que M. Boissonnade a mise à contribution est celle de Naples, qui, à elle seule, lui a fourni trois manuscrits cotés n° 9, n° 188 et n° 64, dans le catalogue d'Harlès. Le manuscrit n° 188 présente ce titre remarquable : Εὐναπίου ἑπτὰ καὶ δέκα βιβλίων. Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν.

Commelin avait tiré du manuscrit d'Anvers un fragment de l'Histoire politique d'Eunape *sur les légations;* M. Boissonnade le reproduit avec d'heureuses améliorations, et avec tous les fragmens d'Eunape qu'il a pu recueillir dans Suidas et les anciens auteurs : on a donc ici tout ce qui nous reste d'Eunape, si toutefois un hasard heureux ou des recherches habilement dirigées ne conduisent pas un jour à la découverte de la totalité de son Histoire politique, qui, embrassant le règne entier de Constantin, serait pour nous si intéressante, avec quelque passion que l'auteur païen l'eût écrite, ou même précisément à cause de cette passion, qui nous montrerait peut-être sous des faces nouvelles les événemens que nous connaissons, et fournirait des données précieuses à l'impartialité moderne. Incontesta-

blement l'Histoire politique d'Eunape existait du temps de Muret, qui, au rapport de Patin, que cite M. Boissonnade, l'avait vue dans la bibliothèque du Vatican, et l'ayant demandée au cardinal Sirlet pour la faire copier, en eut cette réponse : que le pape l'avait défendu, et que c'était un livre *impio e scelerato*. Schott, savant homme, mais jésuite (*homo quidem doctus sed jesiuta* [1]), dit dans ses notes sur Photius que la chronique d'Eunape a péri par un effet de la divine providence. Leunclave l'écrivait aussi à Henri Estienne. M. Boissonnade engage à ne pas les croire légèrement : il invite le successeur de Morelli à de nouvelles recherches; il exhorte le savant Avellini, auquel il doit la collation des manuscrits de Naples, à fouiller soigneusement les trésors peu connus de la bibliothèque de cette ville. Nous laisserons parler M. Boissonnade : *Nam ex titulo regii codicis Neapolitani nescio quid faustæ præsagitionis menti est injecta* (lisez *injectum*). *Perreptet per regiam bibliothecam, pervestiget sedulò græcos codices, quos Augustiniensibus ad Carbonariam (ne illaudato deterreatur isto cognomine) bonus olim cardinalis Seripandus moriens legavit. Holstenium quidem Peirescio scribere* [2] *memini hunc thesaurum monachos, draconum instar, occupare; sed nunc puto mansuetiores esse factos;*

[1] Boissonn., *præfat.*, p. 17.
[2] *Epist.* Holsten., p. 152, éd. Paris.

et dracones id genus, quibus jam nec ungues sunt nec dentes, Avellinium à thesauro ipsis inutili non arcebunt[1]. M. Boissonnade remarque encore que, du temps de Gerlach, c'est-à-dire, en 1576 (*epist. Gerlachii ad Crusium, Turcograph.* p. 499) il existait à Constantinople beaucoup de manuscrits grecs, parmi lesquels se trouvaient *Laonicus Chalcondyles, Michael Glycas, Agathias, Eunapius.* Il est probable qu'il est ici question d'Eunape comme historien; et peut-être trouverait-on encore à Constantinople, au lieu du fragment connu d'Eunape, sa chronique toute entière. *Ex disputatis igitur patet*, conclut M. Boissonnade, *nondum omnem recuperandi operis utilissimi spem decollavisse, atque in bibliothecis Italiæ ac Græciæ quærendum à literatis hominibus esse, qui illas regiones incolunt vel invisunt.*

Quoi qu'il en soit de ces espérances[2], nous avons du moins le fragment qui subsiste de l'histoire politique d'Eunape purgé de toutes les fautes qu'y avait laissées Commelin ; surtout nous avons *les Vies des philosophes* dans l'état où la critique pouvait les désirer et peut long-

[1] Boissonn., *præf.*, p. 18.

[2] Depuis que ceci est écrit, M. Mai a trouvé dans la bibliothèque du Vatican, sinon toute l'histoire politique d'Eunape, au moins un fragment nouveau de cette histoire. Script. vet. nov. collect. T. II, p. 247, Romæ, 1827.

temps les laisser. Le texte est irrévocablement constitué : des notes abondantes éclaircissent tous les passages obscurs et ne laissent plus guère de difficultés véritables. Il eût été par conséquent superflu de faire une nouvelle traduction d'un texte une fois établi et éclairci, et reproduire la version défectueuse de Junius eût été un contre-sens dans une édition critique. Eunape paraît donc ici tout seul et sans le cortège d'une traduction latine, inutile pour les savans, qui doivent toujours recourir au texte, et encore plus inutile pour les gens du monde qui ne liraient pas plus une traduction latine qu'un texte grec. L'édition nouvelle est divisée en deux volumes, dont l'un appartient à M. Boissonnade, et l'autre à Wyttenbach. Le travail du premier embrasse la totalité de l'ouvrage d'Eunape ; celui du second s'arrête à Proérésius : c'est là que, le 25 février 1819, une maladie d'yeux toujours croissante a forcé Wyttenbach d'interrompre ses veilles. Le concours du savant français et du savant hollandais est une bonne fortune pour Eunape ; car peut-être ni l'un ni l'autre, séparés, ne l'eussent entouré d'autant de lumières. Si Wyttenbach était plus versé dans l'histoire de la philosophie que M. Boissonnade, nous ne croyons pas céder à un mouvement de patriotisme et d'amitié, en réclamant pour celui-ci la supériorité de l'exactitude philologique. Wyttenbach répand avec profusion les trésors d'une

érudition variée et facile sur tous les points historiques touchés par Eunape; ses corrections verbales, toujours ingénieuses, sont souvent fondées; mais souvent aussi elles sont [1] hasardées et dépassent les limites d'une saine critique : c'est alors que la sagesse du savant français intervient heureusement, et empêche le lecteur de se laisser entraîner aux conjectures hardies de l'illustre professeur de Leyde.

[1] Nous nous contenterons de citer les premières notes qui se trouvent au commencement du savant commentaire. Voici la première phrase d'Eunape, d'après Commelin : Ξενοφῶν ὁ φιλόσοφος ἀνὴρ μόνος ἐξ ἁπάντων φιλοσόφων ἐν λόγοις τε καὶ ἔργοις φιλοσοφίαν κοσμήσας· τὰ μὲν ἐν λόγοις, ἔστι τε καὶ ἐν γράμμασι, καὶ ἠθικὴν ἀρετὴν γράφει· τὰ δὲ ἐν πράξεσί τε ἦν ἄριστος· ἀλλὰ καὶ ἐγέννα στρατηγοὺς τοῖς ὑποδείγμασιν· ὁ γοῦν μέγας Ἀλέξανδρος οὐκ ἂν ἐγένετο μέγας εἰ μὴ Ξενοφῶν καὶ τὰ πάρεργα φησὶ δεῖν τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν ἀναγράφειν. Cette phrase est, il est vrai, un peu embarrassée; mais c'est le caractère du style d'Eunape, comme l'a déjà observé Photius (*Photii Bibl.*, cod. 77.); et en mettant un point en haut après εἰ μὴ Ξενοφῶν, elle ne présente aucune difficulté, et nous ne nous donnerons pas même la peine de l'expliquer. Mais comme sa construction n'a pas la symétrie moderne qu'aucune phrase grecque ne peut avoir, Wyttenbach en conclut que les copistes ont changé des mots, en ont oublié d'autres, et que tout ce passage est entièrement corrompu : *Librarii*, dit-il, (T. II, p. 7.) *mutandis omittendisque perperam verbis locum per se jam impeditum insuper fœdarunt.* Selon lui, Eunape a dû écrire ainsi : Ξενοφῶν ὁ φιλόσοφος, ἀνὴρ μόνος ἐξ ἁπάντων φιλοσόφων ἐν λόγοις τε καὶ ἔργοις φιλοσοφίαν κοσμήσας, τὰ μὲν ἐς λόγους ἐξέθηκε συγγράμμασι καὶ τῇ περὶ ἠθικὴν ἀρετὴν γραφῇ, τὰ δὲ ἐν πράξεσιν αὐτός τ' ἦν ἄριστος, ἀλλὰ καὶ

Attaché aux manuscrits, M. Boissonnade les compare sans cesse, et c'est par l'un qu'il entreprend toujours de corriger l'autre : quand les éditions et les manuscrits sont unanimes, il s'efforce plutôt d'approfondir et d'expliquer une leçon que de la changer; et s'il prend le parti de la changer, il la change le moins possible, prenant scrupuleusement conseil des moindres conditions matérielles et morales. On ne saurait trop louer dans M. Boissonnade la sagacité qui découvre une difficulté, la loyauté qui ne l'élude jamais, et l'habileté qui la surmonte en satisfaisant à toutes les conditions du problème : jamais M. Boissonnade ne tranche le nœud; il le délie méthodiquement. Et il faut remarquer que M. Boissonnade se garde bien de surcharger ses notes de passages tirés d'auteurs parfaitement connus et cent fois publiés. Ce sont surtout les manuscrits inédits qu'il consulte et dont il se

ἐγέννα στρατηγοὺς τοῖς ὑποδείγμασιν· ὁ γοῦν μέγας Ἀλέξανδρος οὐκ ἂν ἐγένετο μέγας, εἰ μὴ παρ' ἐκείνου ἔμαθε τῶν Περσῶν καταφρονεῖν. Ἀλλὰ μὲν Ξενοφῶν καὶ τὰ πάρεργα φησὶ δεῖν τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν ἀναγράφειν. Ce n'est pas là publier un auteur, c'est le refaire, ou plutôt c'est le traduire ; car nous convenons que la phrase de Wyttenbach est une assez bonne phrase du XVIIIe siècle. M. Boissonnade ne restaure point ainsi les monumens de l'antiquité. Entraîné un instant par l'autorité de Wyttenbach, sa prudence ordinaire le fait bientôt revenir sur ses pas, et, au lieu du complément arbitraire que Wyttenbach ajoute après εἰ μὴ Ξενοφῶν, il se contente (T. 1, p. 124) de mettre une parenthèse depuis τὰ μὲν ἐν λόγοις jusqu'à

plaît à faire connaître de précieux fragmens. Ici, par exemple, il a donné une lettre inédite d'Héraclite à Hermodore [1], et cette tâche appartenait naturellement à l'habile éditeur des lettres du faux Diogène [2]. Mais il est temps de faire faire connaissance au lecteur avec Eunape lui-même.

Eunape était né à Sardes en Lydie [3]. Sa première éducation fut confiée au sophiste Chrysanthe, prêtre lydien, son parent [4], qui lui in-

εἰ μὴ Ξενοφῶν inclusivement; et, dans toute cette parenthèse, le seul changement qu'il se permette est celui de καὶ ἠθικὴν en τὴν ἠθικήν; et même, selon nous, cette louable circonspection eût pu être poussée plus loin encore. Καὶ ἠθικὴν, qui est dans toutes les éditions et dans tous les manuscrits, peut très-bien rester à la rigueur; et, quant à la parenthèse, c'est encore un moyen de clarté un peu matériel et un peu moderne, qu'il ne faut pas absolument s'interdire dans certaines occasions, mais dont il ne faut pas non plus abuser; et ici deux points en haut eussent été suffisans. Quelques lignes plus loin, l'ancienne édition donne : τῷ βουλομένῳ ταῦτα δικάζειν ἐκ τῶν ὑποκειμένων σημείων καταλιμπάνει· βούλεται μὲν γὰρ ὁ ταῦτα γράφων, καὶ ὑπομνήμασιν ἀκριβέσιν ἐντετύχηκεν... Rien de plus clair, surtout en mettant βούλεται μὲν γὰρ ou entre deux points en haut, ou entre parenthèses, par surcroît de précaution, comme le fait M. Boissonnade. Mais cette précaution ne paraît pas suffisante à Wyttenbach, qui propose (T. II, p. 2) : Τῷ βουλομένῳ ταῦτα δικάζειν καταλιμπάνειν βούλεται ὁ ταῦτα γράφων· καὶ γὰρ ὑπομνήμασιν ἀκριβέσιν ἐντετύχηκεν....

[1] T. I, p. 424, 425, 430. — [2] Notice des Manuscrits, t. X, IIe part., p. 122. — [3] *Photii Bibl.*, cod. 77. — [4] Eunape, T. I, p. 56, 107, 111.

culqua, avec le goût de la littérature et de la philosophie, son zèle ardent pour la religion de leurs pères. A l'âge de seize ans, il quitta la Lydie pour aller achever ses études à Athènes [1]. Arrivé malade, il y trouva une hospitalité généreuse dans la maison de Proérésius, sophiste célèbre, qui le soigna et l'aima comme un fils [2]. Eunape lui voua en retour une affection et une admiration qu'il consigna plus tard dans son ouvrage. Il était encore jeune homme à la mort de Julien et à l'avénement de Valentinien et de Valens [3]. Après un séjour de cinq ans à Athènes, il méditait le voyage obligé de tout philosophe d'alors en Égypte, quand un ordre de sa famille le rappela en Lydie [4]. Il y passa le reste de sa vie et exerça la profession de médecin, ou du moins il semble avoir eu d'assez grandes connaissances en médecine; car il fit lui-même une opération à son parent Chrysanthe, à défaut du célèbre Oribase, qui se faisait trop attendre [5], et c'est à lui que ce même Oribase dédia son Tétrabiblion [6]. Eunape composa des annales politiques en quatorze livres [7], qui continuaient l'histoire de Dexippe jusqu'à son temps, c'est-à-dire, qui s'étendaient depuis le règne de Claude II

[1] *Ibid.*, p. 74, 92. — [2] *Ibid.*, p. 92. — [3] *Ibid.*, p. 58. — [4] *Ibid.*, p. 92. — [5] *Ibid.*, p. 119-120. — [6] *Phot. Biblioth.*, cod. 219. — [7] *Ibid.*, cod. 77. Photius, dans le titre, dit dix-neuf livres; dans le texte, quatorze; le manuscrit de Naples, dix-sept.

jusqu'au règne d'Honorius et d'Arcadius. Au rapport de Photius, il fit deux éditions de ses annales; dans la première, il attaquait à découvert le christianisme et les empereurs qui l'avaient propagé, et surtout Constantin [1]; mais la seconde était fort adoucie, et la nécessité des temps lui avait imposé quelque mesure. Photius, qui avait sous les yeux les deux éditions, témoigne de leur différence. Suidas [2] parle aussi de l'histoire politique d'Eunape. On imagine aisément quels éloges il y donnait à Julien. Il ne faut pourtant pas le confondre, comme le remarque très-bien Fabricius, avec un autre Éunape, rhéteur phrygien [3], qui jouit de quelque crédit auprès de Julien. L'attachement de notre auteur à l'ancienne religion lui en fit obtenir les plus hautes dignités. Initié aux mystères d'Éleusis, il fut élevé en Grèce par le prêtre d'un lieu dont il tait religieusement le nom, au rang des Eumolpides, et porté ensuite à celui de prêtre et d'hiérophante, quoiqu'il fût étranger, contre la loi expresse de l'institution. Lui-même nous fournit ces renseignements dans ses *Vies des philosophes*, qu'il composa à l'instigation de Chrysanthe [4], et à l'honneur des philosophes, médecins et rhéteurs célèbres de son temps qu'il avait connus ou dont il avait entendu parler à ses amis. C'est de cet

[1] *Ibid.* — [2] Aux mots Κωνσταντῖνος et Ρουφῖνος. — [3] Suidas, *v.* Μουσώνιος. — [4] *Ibid.* p. 52.

ouvrage que nous nous proposons de rendre ici un compte détaillé.

Il est précédé d'un avant-propos assez peu intéressant, après lequel vient une introduction sur ceux qui, avant Eunape, avaient écrit l'histoire de la philosophie [1].

Selon nous, le vrai fil qui doit conduire à travers le labyrinthe de cette introduction, assez embarrassée, est la division que fait Eunape de l'histoire de la philosophie en quatre époques: la première comprend tous les essais de la philosophie naissante en Italie et en Ionie jusqu'à Platon; la seconde s'étend depuis Platon jusqu'à l'entier développement de toutes les écoles socratiques, et leur commun déclin, environ un siècle avant notre ère; la troisième, vide de grands génies et remplie par la médiocrité ingénieuse et savante, se prolonge jusqu'à Plotin, avec lequel commence une nouvelle et quatrième époque, celle dont Eunape entreprend d'écrire l'histoire. C'est ce que M. Boissonnade ne paraît pas avoir fort bien compris. *Tres videtur*[2] *Eunapius philosophorum* φόρας *staiuere, primam Platonis et ejus discipulorum; secundam* τὴν μετὰ τὴν Πλάτωνος δευτέραν, *quam platonicorum esse puto; tertiam verò, quæ sit eclecticorum.* Mais il est clair que la première époque ne peut

[1] *Ibid.*, p. 2. Οἵτινες τὴν φιλόσοφον ἱστορίαν ἀνελέξαντο.
[2] *Ibid.*, p. 148-149.

pas être celle de Platon et de ses disciples; car celle-là avait été précédée par une époque antérieure que remplissent les écoles d'Ionie et d'Italie. Il est clair encore qu'en parlant d'une époque des platoniciens, et d'une autre des éclectiques, M. Boissonnade a fait deux époques d'une seule; car les éclectiques sont précisément les platoniciens ou néo-platoniciens, et l'époque antérieure, loin de renfermer la seule école de Platon, abonde en écoles opposées, celle d'Aristote, celle d'Épicure, celle de Zénon, etc. Wyttenbach, qui a proscrit tout ce chapitre [1] *sur des* motifs assez frivoles, l'entend d'ailleurs très-bien, et admet la division en quatre époques, qui débrouille toutes les difficultés. Chaque époque s'appelle φορὰ dans Eunape. Les deux premières avaient trouvé de dignes historiens dans Porphyre et dans Sotion. Porphyre avait écrit l'histoire des systèmes philosophiques de la première époque, et même les vies des philosophes de cet âge. Sotion, quoique venu avant Porphyre, avait embrassé avec la première époque toute la seconde, au moins jusqu'à son temps. La troisième n'a pas eu d'historiens, excepté Philostrate, qui a donné des biographies élégantes des meilleurs sophistes qui ont fleuri à travers la troisième époque; mais, dans Philostrate, il ne s'agit que des sophistes, non des philoso-

[1] T. II, p. 21, 22, 23.

phes; et, pour montrer que les philosophes n'ont pas manqué à cette époque, Eunape en donne une liste, les énumère et les caractérise: d'abord Ammonius d'Egypte, maître du *divin* Plutarque; Plutarque lui-même, qu'Eunape appelle φιλοσοφίας ἁπάσης ἀφροδίτη καὶ λύρα[1]; l'Égyptien Euphrate; Dion de Bithynie, surnommé *Chrysostome;* Apollonius de Thyane, qui, selon Eunape, n'est pas un philosophe, mais un intermédiaire entre les dieux et l'homme, et dont Philostrate a écrit la vie, qu'il aurait dû appeler *une sorte de voyage d'un dieu sur la terre*[2]*;* Carnéade, un des plus célèbres champions de l'école cynique, qui comptait aussi Musonius, Démétrius et Ménippe, et beaucoup d'autres moins fameux. Il n'existe, dit Eunape, autant que nous pouvons le savoir, aucune vie de ces philosophes; mais leurs ouvrages leur servent d'histoire[3]; par exemple, Plutarque donne beaucoup de renseignemens sur lui-même et sur son maître Ammonius, et Lucien de Samosate avait écrit la vie de Démonax, le seul livre sérieux, avec un bien petit nombre encore, qu'il ait composé[4]. Eunape déclare qu'il ne se dissimule point que l'ouvrage qu'il entreprend sera peut-être incomplet, mais il cède au désir de faire connaître les

[1] T. I, p. 3. — [2] *Ibid.* Ἐπιδημίαν ἐς ἀνθρώπους θεοῦ. — [3] *Ibid.*, p. 4. Εἰσι βίοι τὰ γράμματα. — [4] *Ibid.*

philosophes illustres de son temps [1], et d'en rapporter ce qu'il en sait [2], ou par tradition ou par lecture ou par expérience personnelle, et par-là d'élever à la vérité, sinon un temple, au moins un vestibule; et c'est ici que, se résumant, il reproduit sa division en quatre époques. Nous citerons ses propres paroles: Ἔσχε μὲν οὖν διακοπήν τινα καὶ ῥῆξιν ὁ χρόνος διὰ τὰς κοινὰς συμφοράς· τρίτη δὲ ἀνδρῶν ἐγένετο φορὰ (ἡ μὲν γὰρ δευτέρα μετὰ τὴν Πλάτωνος πᾶσιν ἐμφανὴς ἀνακεκήρυκται) κατὰ τοὺς Κλαυδίου καὶ Νέρωνος· τοὺς γὰρ ἀθλίους καὶ ἐνιαυσίους οὐ χρὴ γράφειν (οὗτοι δ' ἦσαν οἱ περὶ Γάλβαν, Βιτέλλιον, Ὄθωνα· Οὐεσπασιανὸς δὲ ὁ ἐπὶ τούτοις καὶ Τίτος καὶ ὅσοι μετὰ τούτους ἦρξαν), ἵνα μὴ τοῦτο σπουδάζειν δόξωμεν· πλὴν ἐπιτρέχοντί γε καὶ συνελόντι εἰπεῖν, τὸ τῶν ἀρίστων φιλοσόφων γένος καὶ εἰς Σέβηρον διέτεινεν [3]. Rien de plus clair que cette phrase, ainsi constituée par M. *Boissonnade* [4]; or il nous semble qu'elle renferme ou suppose la division de l'histoire de la philosophie en quatre époques. En effet, dire que la seconde commence après Platon, n'est-ce pas dire évidemment qu'il y a une première époque antérieure à Platon? Et dire que la troisième commence au temps de Claude et de Néron, n'est-ce pas dire que la seconde

[1] P. 5. Τῶν κατ' ἐμαυτὸν ἀνθρώπων. — [2] *Ibid.* Ἢ κατὰ ἀκοὴν ἢ κατὰ ἀνάγνωσιν ἢ κατὰ ἱστορίαν. — [3] *Ibid.* Ἀληθείας πρόθυρα καὶ πύλας. — [4] P. 5-6.

va jusque là? Dire enfin que cette troisième époque s'étend jusqu'à Sévère, n'est-ce pas dire encore qu'elle finit là, et par conséquent que l'école éclectique, venue après Sévère, ne fait point partie de la troisième époque, contre ce que veut M. Boissonnade, et qu'elle en constitue une nouvelle à laquelle Eunape ne donne pas le nom de quatrième époque, mais qu'il faut bien appeler ainsi, si l'on veut continuer ses classifications? Si ces observations sont incontestables, elles conduisent peut-être à quelques corrections importantes dans le texte; et ici, contre notre ordinaire, nous appuyons quelques-unes des leçons hardies que Wyttenbach propose de substituer à celles des manuscrits et des éditions, conservées par M. Boissonnade. D'abord si cette phrase, ἔσχε μὲν οὖν διακοπὴν ..... indique la division du temps par époques philosophiques, nous demandons ce que veut dire κοινὰς συμφοράς. Hornanus traduit : *Hiulcum igitur fuit et intercisum quodam modo tempus propter communes calamitates. Propter communes calamitates* ne signifie rien; car les malheurs publics peuvent rendre une époque plus ou moins riche, plus ou moins intéressante, mais ne peuvent servir de mesure de division pour la série des temps; or on ne peut pas entendre διακοπὴν καὶ ῥῆξιν autrement que comme division du temps, surtout si l'on fait attention aux locutions δευτέρα, τρίτη, etc. Dans ce

cas il est difficile de concevoir ce que M. Boissonade a entendu par κοινὰς συμφορὰς; il ne s'explique pas sur ce point, et nous proposons de lire avec Wyttenbach [1] καινὰς φορὰς, au lieu de κοινὰς συμφορὰς, c'est-à-dire, *diverses époques mesurent l'histoire de la philosophie.* Nous inclinerions même à lire encore, avec Wyttenbach, τὸ τῶν τρίτων φιλοσόφων γένος καὶ εἰς Σέβηρον διέτεινεν au lieu de ἀρίστων [2]; car ἀρίστων appliqué aux philosophes de la troisième époque, qu'Eunape honore sans doute, mais dont il n'écrit pas l'histoire, semble une exclusion injurieuse pour les philosophes de la quatrième, dont il est l'historien, et dont les grandes vues et l'originalité méritaient bien mieux l'épithète d'ἀρίστων, que l'élégante érudition des sophistes qui les avaient précédés.

L'ouvrage d'Eunape commence à Plotin et va jusqu'aux temps mêmes d'Eunape. Voici la liste des auteurs qu'il embrasse : Plotin, Porphyre, Iamblique, Édesius, Maxime, Priscus, Julien, Proæresius, Épiphanius, Diophante, Sopolis, Imerius, Parnasius, Libanius, Acacius, Nymphidianus, Zenon, Magnus, Oribase, Jonicus, Chrysante, Epigonus, Beronicianus. On voit par cette liste qu'il n'y est pas question seulement de philosophes, mais de rhéteurs et de médecins, et de tous ceux ou presque tous ceux qui se

[1] T. II, p. 22. — [2] *Ibid.*, 24.

distinguèrent dans les lettres et les sciences, pendant cent cinquante ou deux cents ans; car il manque à cette liste un bien petit nombre de noms remarquables.

Mais, pour ne pas exciter trop vivement l'attente du lecteur, nous nous empressons de lui rappeler qu'Eunape n'est pas un historien, mais un biographe, et qu'il ne s'agit point ici des doctrines de ces différens personnages, mais des détails de leur vie, détails assez peu importans par eux-mêmes, et qui ne prennent un véritable intérêt que par les inductions qu'ils fournissent, réunis et comparés, sur le caractère général des hommes et des temps auxquels ils se rapportent. Et dans ces biographies, il faut encore distinguer deux parties : l'une, où l'auteur traite de temps et d'hommes qu'il ne connaît que par tradition; l'autre, où il parle de temps où il a vécu et d'hommes qu'il a vus et connus lui-même. Il glisse sur les premiers et ne s'appesantit que sur les seconds. Il y a peu de choses sur Plotin, il y en a un peu plus sur Porphyre, un peu plus encore sur Iamblique; mais ensuite les biographies deviennent plus étendues. En effet, depuis Édesius, Eunape se trouve pour ainsi dire en famille. Édesius a été le maître de Chrysante, parent d'Eunape; Proæresius a été son maître, et Oribase son ami intime. C'est alors un contemporain qui parle de ses contemporains, c'est le membre d'une société qui écrit les mémoires de

cette société, et nous entretient des hommes plus ou moins distingués qui la composaient, des événemens qui se passaient dans leur intérieur, et même indirectement des événemens publics, qui arrivaient jusqu'à eux et les atteignaient dans leurs idées, leurs affections ou leurs intérêts. L'ouvrage d'Eunape, depuis Édesius, est donc en quelque sorte le procès-verbal de cette petite société de professeurs de grammaire, de médecine, de rhétorique et de philosophie. Avant eux, et comme à leur tête, se présentent trois hommes supérieurs, Plotin, Porphyre et Iamblique.

Eunape n'accorde guère plus d'une page à Plotin. La raison qu'il en donne, c'est que tout le monde le connaît, et que Porphyre, son élève, en a donné une biographie à laquelle il n'y a rien à ajouter. Eunape n'a donc rien de mieux à faire que d'y renvoyer, et il n'y ajoute qu'un seul trait, savoir, la mention de la patrie de Plotin. Porphyre n'en dit pas un mot, et on le conçoit, comme l'ont très-bien remarqué les deux critiques, puisqu'il s'agit d'un homme auquel les conditions temporelles de l'existence étaient si importunes, et qui se trouvait si mal à l'aise dans la prison de son corps et de ce monde, qu'il ne voulait pas laisser faire son portrait, et ne se souciait pas de dire quelle était sa famille et sa patrie terrestre [1]. Eunape atteste que

[1] Porphyre, *Vie de Plotin.*

Plotin était d'Égypte et de Lycopolis [1]. Sa renommée avait jeté un tel éclat et laissé un si profond souvenir, qu'Eunape, plus d'un siècle après sa mort, dit que ses autels sont encore brûlans, et que ses ouvrages ne sont pas seulement entre les mains des hommes éclairés plus que tous les autres ouvrages platoniciens, mais que le vulgaire même, s'il est un système de philosophie auquel il fasse attention, s'occupe de celui-là [2].

Quant à Porphyre, Eunape déclare que personne qu'il sache n'a écrit sa vie; mais en même emps il assure que c'est à la lecture qu'il doit tous les documens qu'il possède et avec lesquels il se propose de réparer l'injuste oubli de ses devanciers envers un homme tel que Por-

[1] T. 1, p. 6.

[2] *Ibid.* Τούτου Πλοτίνου θερμοὶ βωμοὶ νῦν, καὶ τὰ βιβλία οὐ μόνον τοῖς πεπαιδευμένοις διὰ χειρὸς ὑπὲρ τοὺς Πλατωνικοὺς λόγους, ἀλλὰ καὶ τὸ πολὺ πλῆθος, ἔαν τι παρακούσῃ δογμάτων, ἐς αὐτὰ κάμπτεται. Ce dernier membre de phrase ἔαν τι.... κάμπτεται n'a pas été entendu par Hornanus, qui traduit : *Bona vulgi pars, si minus placitis ejus obtemperat, tamen cursum ad eorum normam moderatur atque instituit;* M. Boissonnade explique l'expression équivoque *obtemperat placitis* d'Hornanus par *ne pas comprendre un système,* et retraduit ainsi la phrase d'Eunape : *Si dogmatum aliquid non rectè omninò capiat et intelligat, ad ea tamen se dirigit* (*Ibid.*, pag. 151). Mais le système de Plotin n'est pas plus facile à pratiquer qu'à comprendre pour le vulgaire, et de fait on ne voit pas du tout que le vulgaire ait suivi le système de Plotin, surtout au temps d'Eunape où le christianisme enlevait les masses à la philo-

phyre[1]. Or, puisque Eunape n'a pu consulter aucune des biographies de Porphyre qui n'existaient pas, et qu'il assure pourtant avoir puisé dans un livre, il reste que ce livre soit la biographie de Plotin par Porphyre, dans laquelle, à l'occasion de son maître, l'illustre disciple a donné çà et là sur lui-même des détails qu'Eunape aura recueillis, et qu'il présente ici rassemblés dans une notice spéciale. Voilà ce qui explique la ressemblance générale de la vie de Porphyre par Eunape avec ce que Porphyre dit de lui-même dans la vie de Plotin; mais ce qui rend aussi très-difficiles à comprendre les différences qui se trouvent entre ces deux ouvrages, dont l'un pourtant ne semble devoir être qu'une copie de l'autre.

On voit dans Eunape, comme dans la vie de Plotin, que Porphyre, né à Tyr, s'appelait

sophie de Plotin comme à toute autre philosophie païenne. L'interprétation que propose Wyttenbach, *Si aliquantùm etiam obiter philosophiæ placita attingit, ad Plotini placita divertit*, nous paraît donc infiniment préférable et fondée sur le sens véritable de παρακούειν, comme Wyttenbach le prouve par de nombreux exemples. (T. II, p. 25.) Il s'agit ici évidemment de l'effet qu'avait produit le système de Plotin; effet tel, qu'il avait été jusqu'à cette partie du public qui, sans comprendre les systèmes de philosophie, ne peut pourtant s'empêcher d'y donner quelque attention, lorsqu'ils font du bruit, et excitent la curiosité générale par la singularité de leurs principes ou de leurs conséquences.

[1] T. I, p. 7. Ἐκ τῶν δοθέντων κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν....

Malchus dans la langue syriaque [1]; lui-même nous apprend que ce nom de Malchus, sonnant mal à des oreilles grecques, fut traduit par le nom grec correspondant, savoir Βασιλεὺς, et qu'Amelius, son condisciple, lui dédia sous ce nom l'ouvrage qu'il avait composé sur la différence du système de Plotin et de celui de Numenius [2]. Longin l'appelle Βασιλεὺς dans son écrit περὶ τέλους, et il paraît, comme le remarque Ruhnken, que plus tard Longin changea encore le nom de Βασιλεὺς en celui de Πορφύριος qui signifie à peu près la même chose; car Eunape prétend que c'est par Longin que Malchus fut appelé Πορφύριος [3]. On voit encore dans les deux ouvrages que Porphyre étudia sous Longin; mais, ni dans l'un ni dans l'autre, il n'est dit dans quelle ville. Ce fut probablement à Athènes, où Longin s'illustra comme professeur. Cependant il ne serait pas impossible que ce fût à Tyr, ou qu'au moins Tyr ait été leur patrie commune; car Porphyre nous a conservé une lettre de Longin [4] où celui-ci l'invite à passer de Sicile en Phénicie et à lui apporter des manuscrits exacts de Plotin. Il fallait donc que Longin y fût, et même qu'il y eût vécu long-temps avec Porphyre, puisque, pour le déterminer à préférer ce voyage à un autre [5], il lui rappelle leurs an-

[1] *Ibid.* — [2] Porphyre, *Vie de Plotin.* — [3] *Ibid.* p. 7. — [4] Porphyre, *Vie de Plotin.* — [5] *Ibid.* Τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁδὸν τῆς ἑτέρωσε προκρίναι.

ciennes habitudes en ce pays, et la douceur de l'air, qui convient si fort à sa santé délabrée [1], ce qui semblerait faire croire, contre Jonsius et Ruhnken, que Longin était Syrien; car il est impossible de ne pas voir dans toute la lettre de Longin à Porphyre le ton d'un compatriote. Quoi qu'il en soit de la patrie de Longin et du lieu où Porphyre étudia sous lui, les deux ouvrages que nous comparons sont unanimes pour attester le talent du professeur, et l'autorité presque absolue dont il jouissait. Ce fut à cette école que Porphyre puisa le goût d'une *diction* lucide et précise, et ces habitudes de saine critique qu'il transporta plus tard dans la *philosophie*. Après s'être distingué dans sa patrie, le désir de voir Rome [2] l'amena dans cette ville, où il fit la connaissance de Plotin. Dès-lors sa destinée fut fixée, et il se livra tout entier à la philosophie. Il eut pour condisciples, sous Plotin, dit Eunape, Origène, Amelius et Aquilinus [3]. Porphyre parle bien d'Amelius, mais il ne dit pas un mot d'Origène ni d'Aquilinus. Les critiques ont déjà proposé de lire Paulinus au lieu d'Aquilinus, et ce nom est en effet cité par Porphyre [4], comme celui d'un ami de Plotin. Pour Origène, l'erreur est manifeste; Origène n'est pas un condisciple de Porphyre, mais de Plotin;

[1] *Ibid.* Τήν τε παλαιὰν συνήθειαν καὶ τὸν ἀέρα μετριώτατον ὄντα πρὸς ἣν λέγεις τοῦ σώματος ἀσθένειαν. — [2] P. 8. Τὴν μεγίστην Ῥώμην ἰδεῖν. — [3] *Ibid.* — [4] Porphyre, *Vie de Plotin.*

et il n'est plus besoin de dire aujourd'hui qu'il n'est pas ici question d'Origène le chrétien, mais d'un philosophe qui, au rapport de Porphyre, a écrit un livre sur les démons, et un autre du temps de l'empereur Galien, sous le titre assez obscur ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ Βασιλεύς [1]. Et à l'occasion de cet Origène, condisciple de Plotin et disciple d'Ammonius, il importe de relever une erreur grave d'Holstenius que l'autorité de son nom a si bien accréditée, qu'elle a été depuis perpétuellement répétée comme un fait constant. Holstenius, dans sa vie de Porphyre, déclare que, loin que les chrétiens aient fait aucun emprunt au néo-platonisme; c'est au contraire celui-ci qui puisa ses principes dans la doctrine chrétienne, et que l'enseignement d'Ammonius n'était pas autre chose qu'un enseignement chrétien sous la promesse du secret; qu'Érennius, Origène et Plotin avaient fait serment de ne jamais divulguer cet enseignement; qu'Origène et Plotin ne manquèrent à leur parole qu'à l'exemple d'Érennius, et que ce fut seulement alors qu'ils commencèrent à répandre les idées chrétiennes qu'ils avaient reçues d'Ammonius. Et Holstenius s'appuie d'une autorité qui, sur ce point, serait décisive, si elle était vraie, celle de Porphyre, disciple de Plotin et ennemi du christianisme, qui devait connaître les secrets de son maître, et n'a pu dire

[1] *Ibid.*

en faveur du christianisme que ce que la force de la vérité lui arrachait. Nous citerons les paroles d'Holstenius : *Certum est Ammonium religionis nostræ arcana discipulis sub silentii religione communicasse, de quibus* (les mystères chrétiens) *non divulgandis Erennium, Origenem et Plotinum fidem sibi invicem obstrinxisse ipse Porphyrius testatur; cùmque Erennius primus eam fregisset, nec Origenes nec Plotinus promissis stetere, sed quà scriptis quà vivâ voce in publicum ea protulerunt quæ ab Ammonio philosopho acceperant* [1]. Il est étrange qu'un critique aussi distingué qu'Holstenius affirme de pareilles choses sans en donner de preuves; disons plus, sans en avoir aucune, car il n'y a pas un mot de tout cela dans le passage de Porphyre sur lequel il paraît s'appuyer. Porphyre dit tout simplement, dans la vie de Plotin, p. 3, qu'Érennius, Origène et Plotin s'étaient promis de ne pas divulguer l'enseignement d'Ammonius, μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμονίου δογμάτων : mais que cet enseignement fût chrétien, c'est ce dont il ne dit absolument rien, et c'est pourtant ce qu'Holstenius lui fait dire. Je ne connnais pas un seul passage de l'antiquité qui autorise cette conjecture; car l'autre passage de Porphyre, cité par Eusèbe (Hist. Eccl. VI. 19), ne conduit, directement ou indirectement, à

[1] Holsten., *de Vitâ et Scriptis Porphyrii*, VI.

rien de semblable. Mais revenons à Eunape.

La plus grande différence que l'on remarque entre son récit et celui de Porphyre, se rapporte au motif du voyage de ce dernier en Sicile, et à un épisode de sa vie qui est du plus grand intérêt dans Porphyre, et qui, dans le récit d'Eunape, dégénère en une aventure de roman. Porphyre, à propos de l'extrême sagacité de Plotin, en rapporte un trait relatif à lui-même. « Fatigué de la vie, dit-il, j'avais résolu de mourir; » Plotin le devina par une sagacité tout-à-fait » merveilleuse; et, tandis que j'étais chez moi » plein de rêveries funestes, je le vis tout à coup » arriver. Porphyre, me dit-il, ce projet n'est » pas d'un sage, mais d'un fou et d'un malade; et » il me conseilla de laisser là mes travaux et de » quitter Rome. Ce fut par ses conseils que j'allai » en Sicile près de Lilibée [1]. » Voici maintenant la version d'Eunape. Selon lui, Porphyre se livra avec tant d'ardeur à l'étude de la philosophie de Plotin, qu'il en vint à prendre cette vie en dégoût. Il quitta Rome et la société, et alla chercher dans la Sicile une retraite solitaire d'où il n'aperçût plus de villes et n'entendît plus la voix des hommes [2]. Là, détaché de toutes choses, insensible à tout plaisir, il passait ses jours à errer seul autour du promontoire de Lilibée et dans les lieux les plus sauvages. Il prit même la réso-

[1] Porphyre, *Vie de Plotin*. — [2] T. 1, p. 8.

lution de se laisser mourir de faim. Plotin devine son état, quitte Rome, accourt en Sicile sur les traces du jeune fugitif, le trouve au dernier degré de l'abattement, et ses sages et mâles discours rappellent au sentiment de ses devoirs et au goût de la vie une âme prête à s'envoler[1]. Plotin inséra depuis, dans un des ouvrages qui nous restent de lui, les discours par lesquels il rattacha Porphyre à la vie [2]. Voilà certes une version bien plus étrange que l'autre. Il n'est pas naturel de croire à Eunape plus qu'à Porphyre, sur Porphyre lui-même. Wyttenbach, qui résout toutes les difficultés en prêtant à Eunape des extravagances, a bien l'air cette fois d'avoir raison de mettre ce récit sur le compte d'une imagination de rhéteur qui aura outré et gâté un incident par lui-même très-curieux, et qui donne une idée de l'état extraordinaire des âmes à cette époque. Du reste Eunape fait un éloge bien mérité de Porphyre. On ne sait, dit-il, lequel de ses talens il faut le plus estimer, et si c'est en lui le grammairien ou le rhéteur ou le musicien ou l'arithméticien ou le géomètre ou le philosophe, qui est le plus admirable[3]. Il se maria, et il y a un livre de lui adressé à sa femme Marcella; mais il la prit veuve, et déjà mère de cinq enfans, non pour en avoir lui-même, mais pour

[1] *Ibid.*, p. 9. Τὴν ψυχὴν διΐπτασθαι τοῦ σώματος μέλλουσαν.
[2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*, p. 10.

donner un père à ceux de sa femme[1]. Ce passage d'Eunape et un autre de S. Cyrille contre Julien[2] étaient jusqu'ici la seule indication que nous eussions de l'existence de la lettre de Porphyre à Marcella; mais depuis, M. Mai a trouvé à l'Ambroisienne et publié, malheureusement encore incomplet, cet écrit, qui donne une si haute idée de la pureté et de l'élévation de l'âme de Porphyre, et où un philosophe, parlant à une femme, mêle à l'austérité des principes les plus sublimes des teintes gracieuses et toutes les délicatesses du sentiment. Porphyre parvint à une vieillesse très-avancée et mourut, dit-on, à Rome[3]. Mais ici Eunape ajoute une chose fort singulière, savoir, qu'arrivé à la vieillesse, Porphyre publia des ouvrages dans un sens tout différent des premiers; assertion qui, faute de développemens, est à peine concevable. Porphyre devint-il chrétien, ou abjura-t-il le système de Plotin pour un autre système philosophique? C'est ce qu'on ne peut savoir d'après ce passage d'Eunape, que nous croyons devoir citer textuellement : Πολλὰς γοῦν τοῖς ἤδη προπεπραγματευμένοις βιβλίοις θεωρίας ἐναντίας κατέλιπε, περὶ ὧν οὐκ ἔστιν ἕτερόν τι δοξάζειν ἢ ὅτι προϊὼν ἕτερα ἐδόξασεν[4]. Nous regrettons que ce passage n'ait attiré l'attention ni de M. Boissonnade ni de Wyttenbach.

[1] *Ibid.*, p. 11. — [2] Lib. VI, p. 209. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*

Iamblique était de Chalcis en Célésyrie, d'une origine illustre et d'une famille riche et puissante [1]. Il ne fut pas le successeur immédiat de Porphyre; entre eux deux est Anatolius. C'est probablement celui auquel Porphyre a dédié ses *Questions sur Homère*, ou peut-être l'auteur du traité *des sympathies et des antipathies*, dont il nous reste un fragment publié par Rendtorf dans la Bibliothèque grecque de Fabricius. Il y a eu plusieurs philosophes de ce nom; mais quel que soit celui dont il est ici question, Eunape dit qu'Anatolius succéda à la réputation de Porphyre [2]; mais il ne nous apprend ni d'où il était, ni si ce fut à Rome qu'il recueillit l'héritage de Porphyre; il ne dit pas non plus si c'est à Rome ou à Chalcis ou à Alexandrie qu'Iamblique fit sa connaissance et ensuite celle de Porphyre, ni dans quelle ville il demeura habituellement; il est probable que ce fut à Alexandrie. Eunape, comparant le disciple au maître, ne trouve Iamblique inférieur à Porphyre que pour le style. « Ses écrits, dit-il, ne sont pas remplis de grâce » et d'agrément, comme ceux de Porphyre; ils » n'en ont pas la lucidité ni la pureté, sans être » pourtant ni obscurs ni incorrects; mais, » comme Platon le dit de Xénocrate, Iamblique » n'avait pas sacrifié aux Grâces; aussi, loin » d'attirer et d'attacher le lecteur, il le fatigue et

[1] *Ibid.*, p. 11. — [2] *Ibid.* Τῷ κατὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα φερομένῳ.

» le repousse [1]. » Et, quoi qu'en dise Wyttenbach [2], ce jugement d'Eunape est resté celui des connaisseurs et des juges impartiaux. Iamblique rassembla autour de lui une foule de disciples, qui de tous côtés venaient pour l'entendre et se former dans ses entretiens. Parmi eux se distinguaient Sopater de Syrie, Édésius, Eustathe de Cappadoce, le Grec Théodore, Euphrasius et beaucoup d'autres en si grand nombre, qu'il est vraiment étonnant qu'un seul homme ait pu leur suffire à tous [3]. Plus tard, dans la vie d'Édésius, nous ferons connaissance avec Édésius, Eustathe et Sopater. Quant à Euphrasius, nous n'en avons pas plus entendu parler que Wyttenbach [4]. Théodore est probablement ce Théodore d'Asinée, que Proclus cite si fréquemment et qu'il regarde comme le véritable successeur d'Iamblique. La seule difficulté qui arrête Wyttenbach est un passage de Damascius, où Théodore d'Asinée est donné comme un élève de Porphyre, ce qui, chronologiquement, ne permettrait guères que Proclus eût pu l'entendre, tandis que nous lisons dans le commentaire sur le Timée, τοιαῦτα γὰρ ἤκουσα καὶ τοῦ Θεοδώρου φιλοσοφοῦντος [5]. Si la difficulté chronologique paraissait insurmontable, il n'y aurait d'autre ressource que d'interpréter différemment l'ἤκουσα

[1] *Ibid.*, p. 12. — [2] T. II, p. 50. — [3] *Ibid.*, p. 12. Ὥστε θαυμαστὸν ἦν ὅτι πᾶσιν ἐπήρκει. — [4] T. II, p. 51. — [5] P. 246.

de la phrase de Proclus, et de lui faire signifier que Proclus a entendu dire cela de Théodore et non pas à Théodore, en sous-entendant περὶ au lieu de ἐκ, comme il y en a tant d'exemples[1]. Si Proclus avait suivi les leçons d'un maître aussi célèbre que Théodore, il est probable que Marinus nous l'aurait appris, lui qui indique avec tant de soin tous ceux que Proclus a entendus[2]: il est douteux aussi que Proclus, qui rend hommage en toute occasion à son maître Syrien, n'eût jamais exprimé une seule fois sa reconnaissance pour Théodore *qu'il* cite et loue fréquemment, si jamais il avait assisté à ses leçons. Enfin, dans le traité *sur la providence, la fatalité et la liberté*[3], adressé à un de ses amis nommé *Théodore*, il fait allusion au philosophe du même nom qui est venu après Iamblique; et certes il n'eût pas manqué de compléter l'allusion, et de rappeler, à l'occasion de son ami Théodore, Théodore, son maître, si celui-ci l'avait été. De cette manière du moins on expliquerait la phrase de Damascius[4], qui s'était occupé avec tant de soin de l'histoire de la philosophie, et dont il ne faut pas répudier l'autorité aussi légèrement que le fait ici Wyttenbach.

[1] Voyez Lamb. Bos, éd. Schœf., p. 734. — [2] Marinus, *Vie de Proclus*, éd. de M. Boissonnade. — [3] Voyez mon édition des *OEuvres inédites de Proclus*, T. I. — [4] *Vit. Isidor*, Phot., cod. 242.

Le reste de cette vie d'Iamblique est rempli de détails qu'Eunape déclare tenir de Chrysante, lequel les tenait d'Édésius, disciple immédiat et ami d'Iamblique. On sent que l'on approche du temps où les récits d'Eunape vont appartenir à la biographie plus qu'à l'histoire, et où l'école platonicienne, privée de ses chefs les plus illustres, s'enfonce de plus en plus dans les superstitions de cette époque. Ainsi Eunape rapporte assez longuement ce qu'il appelle des exemples de la faculté divinatoire d'Iamblique et de son pouvoir de faire des prodiges. Dans ce siècle, tout le monde faisait des prodiges ou en voulait faire; et les Alexandrins, moitié superstition, moitié calcul, n'étaient pas restés en arrière de leurs émules. Ici Iamblique, se promenant avec ses disciples, leur annonce qu'il va passer un convoi, et à l'instant un convoi se présente; et Eunape a la bonne foi d'avouer que ce fut peut-être un effet de la bonté de son odorat plutôt que de sa vertu divinatoire[1]. Mais une autre fois, au bain, devant deux fontaines nommées l'une *Éros* et l'autre *Antéros*, il évoque en riant les génies de ces deux fontaines, et les deux génies sortent des eaux et entourent Iamblique de leurs petits bras. Ce trait, dit Eunape, fit taire l'incrédulité de ses disciples, qui dès lors se montrèrent dociles et confiants[2]. « On

[1] *Ibid.*, p. 14. — [2] *Ibid.*, p. 15-16.

» raconte, dit encore l'historien, beaucoup d'au-
» tres choses bien plus étonnantes que je n'ai
» pas voulu rapporter, pour ne pas mêler à une
» histoire véridique des récits qui pourraient
» sembler fabuleux. L'exemple même que je
» viens de citer, je me serais fait scrupule de le
» rapporter, dans la crainte que ce ne fût un
» conte, si je n'avais l'autorité d'hommes sensés
» qui eux-mêmes avaient vu la chose. Quoi qu'il
» en soit, personne avant moi n'a fait mention
» de ce trait, et Édésius m'a dit qu'il ne l'avait
» pas mis dans ses ouvrages et qu'aucun autre
» écrivain n'avait osé le faire [1]. » Pour nous, qui avons quelque connaissance de l'époque d'Eunape, loin de nous étonner de sa crédulité, nous sommes au contraire surpris de sa réserve, et nous ne pouvons guère l'expliquer qu'en nous rappelant que Théodose n'aimait pas que les païens fissent aussi des miracles.

Vient ensuite un récit de querelles assez mesquines entre Iamblique et un nommé Alipius, qui, par jalousie, adresse des questions embarrassantes à notre philosophe, qui se venge de son rival en rendant justice à ses talens et même en faisant son éloge après sa mort [2]. Ni M. Boissonnade ni Wyttenbach ne fournissent aucune lumière sur cet Alipius, et nous n'avons jamais lu ce nom autre part. A ce que dit Eunape, il

[1] *Ibid.*, p. 16.—[2] *Ibid.*, 17, p. 18, 19.

était d'Alexandrie et y mourut très-âgé. Iamblique y mourut aussi après lui, selon Eunape; ce qui confirmerait l'opinion que ce fut à Alexandrie qu'Iamblique passa sa vie. Il avait eu beaucoup d'élèves et laissa une nombreuse école[1]; c'est au milieu de ses élèves qu'est tombé Eunape dans sa jeunesse[2]. Ils se répandirent de tous côtés dans l'empire romain, et l'un des plus célèbres, Édésius, se retira à Pergame en Mysie, et y établit une école où fut élevé Chrysante, le premier maître d'Eunape. C'est depuis ce moment surtout que l'histoire d'Eunape gagne en authenticité tout ce qu'elle perd en grandeur, et devient d'autant plus curieuse qu'elle dégénère en mémoires domestiques, et ne contient plus que des détails minutieux, il est vrai, mais que l'on chercherait en vain ailleurs, et qui, réunis, ne laissent pas de jeter d'assez grandes lumières sur l'état du platonisme à cette époque, et indirectement sur toute l'histoire du temps.

Les seuls écrivains de l'antiquité qui fassent mention d'Édésius, sont, avec Eunape, Libanius et Simplicius[3]. Il faut qu'il ait été entraîné vers la philosophie par une vocation particulière; car il était d'une grande famille de Cappadoce, et, pour se livrer à ses goûts, il eut à

[1] *Ibid.*, p. 19. Πολλὰς ῥίζας τε καὶ πηγὰς φιλοσοφίας.

[2] *Ibid.* Ταύτης ὁ ταῦτα γράφων τῆς φορᾶς ἐντύχησεν.

[3] Liban. *Orat.* II, p. 17-18, éd. Bong.; Simpl., *Commentaire sur les Catégories*, p. 1.

vaincre une vive résistance de la part de sa famille. Il la surmonta à force de patience [1], et fit un voyage en Syrie auprès d'Iamblique, sous lequel il étudia [2] avec un succès égal à son zèle. Eunape assure qu'il ne resta pas fort au-dessous de son maître, à l'enthousiasme religieux près, que peut-être même il posséda sans oser le montrer, à cause des circonstances [3]. En effet, c'étoit alors le temps où Constantin, parvenu à l'empire, renversait les temples les plus célèbres de l'ancienne religion, et où les philosophes les plus distingués étaient forcés de se *condamner* au silence [4] et de s'envelopper de mystère; ce qui empêcha Eunape d'acquérir la connaissance du fond de leurs doctrines [5] avant l'âge de vingt ans. Aussi, après la mort d'Iamblique, toute son école fut dispersée, et ses élèves se retirèrent où ils purent. Un d'eux, Sopater [6] d'Apamée, d'un

[1] *Ibid.* p. 19.— [2] *Ibid.*, p. 20.— [3] *Ibid.* Τὸ μὲν ἐπέκρυπτεν ἴσως Αἰδέσιος αὐτὸς διὰ τοὺς χρόνους. — [4] *Ibid.* Πρὸς μυστηριώδη τινα σιωπὴν καὶ ἱεροφαντικὴν ἐχεμυθίαν.— [5] *Ibid.* C'est ainsi qu'il faut entendre τῶν ἀληθεστέρων, avec Fabricius, (*Biblioth. græc.*, T. VII, p. 536, éd. Harl.) et nos deux critiques contre Jonsius, qui voit ici une initiation tardive aux mystères du paganisme (Jons., *de Scriptor. hist. philos.*, lib. III, c. 17.).

[6] *Ibid.* p. 21; Voyez Zosime, II, p. 40; Suidas, *v.* Σώπατρος Ἀπαμέος; Sozomène, *Hist. eccles.*, liv. XV; J. Lydus, *De Mensibus*, éd. Schow, p. 57; Julien, *Epist.* 19 *ad. Liban.*, p. 410. Le Sopater d'Apamée, auquel écrivit Libanius, est différent de celui-ci; voyez la note de Wyttenbach, t. II, p. 71, 72.

caractère plus énergique et comptant plus sur lui-même, au lieu de se cacher, se présenta à la cour de l'empereur, qui le traita si bien que les nouveaux courtisans en prirent de l'ombrage et jurèrent sa perte. Constantin, pour peupler la nouvelle ville impériale, avait tiré de toutes les parties de l'empire une foule immense qu'il était obligé de nourrir en faisant venir des vivres de l'Égypte, de la Syrie et de la Phénicie [1]. Il aimait, dit Eunape, les applaudissemens de gens ivres qui pouvaient à peine se soutenir, et trouvait du plaisir à entendre répéter son nom par des bouches à peine capables de le prononcer [2]. A la moindre disette, la foule mécontente n'applaudissait plus. Les ennemis de Sopater, parmi lesquels était Ablabius [3], saisirent l'occasion d'une disette pour l'accuser auprès de l'empereur: ils lui dirent que c'était Sopater qui avait retenu les vents et empêché les vaisseaux d'arriver, et le crédule Constantin le fit mettre à mort. Il est inutile d'ajouter combien les détails de cette narration sont invraisemblables, et

[1] *Ibid.* p. 22; Zosime, II, 32; Valois sur Socrate, *Hist. eccles.*, II, 13; Spanheim sur Julien, *Orat.* I, p. 78; Ritter sur le *Code de Théodose,* t. V, p. 71–73.

[2] *Ibid.* p. 22, 23. Τοὺς ἐν τοῖς θεάτροις κρότους παραβλυζόντων κραιπάλης ἀνθρώπων...... σφαλλομένων ἀνθρώπων ἀγαπήσας ἐγκώμια καὶ μνήμην ὀνόματος τῶν μόλις ὑπὸ συνηθείας φθεγγομένων τοὔνομα.

[3] *Ibid*, p. 23-26; Zosime, II, 40.

avec quelle défiance il faut accueillir tous les récits d'Eunape qui se rapportent directement ou indirectement au christianisme. Mais ces récits, quelque altérés qu'ils puissent être par la passion, n'en sont pas moins intéressans pour celui qui veut tout connaître, et entendre aussi le parti vaincu. D'ailleurs ils remplacent pour nous l'histoire politique d'Eunape, l'auteur se citant lui-même perpétuellement. Nous aurons donc soin de recueillir les passages les plus importans de ce genre qui se rencontreront au milieu des biographies d'Eunape.

Après la mort de Sopater, Édésius était le seul disciple célèbre qui restât de l'école d'Iamblique. Il se fixa à Pergame[1], et céda ses fonctions de professeur en Cappadoce à un nommé Eustathe, dont Eunape nous raconte fort au long l'histoire[2], son crédit auprès de l'empereur, son heureuse ambassade en Perse[3], l'intérêt que tout le parti païen et philosophique prenait à ses succès, et son mariage avec une femme extraordinaire nommé Sosipatra, sur laquelle Eunape nous fait les récits les plus fabuleux et les plus ridicules. Par exemple, elle prédit à son mari qu'elle en aurait trois enfans qui seraient tous malheureux, et ses prédictions s'accompli-

[1] *Ibid.*, p. 28. Ἐν τῷ παλαιῷ Περγάμῳ.

[2] *Ibid.*, p. 28-38.

[3] Ammien Marcellin dit au contraire que cette ambassade n'eut aucun résultat. Amm. Marc., XVII, 14.

rent à la lettre[1]. Après la mort d'Eustathe, elle se retira à Pergame auprès d'Édésius, et nous passerons sous silence les détails étranges de sa vie domestique, pour nous occuper un moment du seul de ses enfans qui se soit distingué, savoir Antonin[2]. Il se fit une grande réputation de vertu parmi les siens, et y passa pour un saint, parce qu'il prédit des événemens qui se réalisèrent après sa mort, la destruction du temple de Sérapis[3] et une persécution violente et générale qui ne laisserait subsister aucun temple, répandrait partout la désolation, et changerait « le plus beau pays de la terre en un » séjour de ténèbres[4]. » Ces prédictions furent trouvées véritables; et à peine avait-il quitté la

[1] *Ibid.*, p. 37.

[2] *Ibid.*, p. 41. C'est le seul endroit de l'antiquité où il soit mention de cet Antonin; car Wyttenbach a très-bien montré, contre Carpzow, que l'Antonin cité par Zosime est un disciple d'Ammonius Saccas, dont parle Proclus dans son commentaire sur le Timée, liv. III, p. 187. Wyttenbach penche à croire que ce peut être l'Antonin d'Alexandrie, cité par Suidas, t. I, p. 235, d'après Damascius.

[3] Wyttenbach remarque que la destruction des temples égyptiens avait déjà été prédite dans les livres d'Hermès. Voyez la traduction latine attribuée à Apulée, *Discours d'Hermès à Asclepius*, p. 90; et S. Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 26.

[4] *Ibid.*, p. 41. Καὶ τι μυθῶδες καὶ ἀειδὲς σκότος τυραννήσει τὰ ἐπὶ γῆς κάλλιστα.

vie, que, sous le règne de Théodose, Théophile, évêque d'Alexandrie, Evetius ou Évagrius, gouverneur civil, et Romanus, gouverneur militaire[1], détruisirent le culte païen à Alexandrie, et renversèrent le Sérapéum. Nous rapporterons ici, en l'abrégeant un peu, le récit d'Eunape, dont le ton, moitié amer et moitié ironique, trahit sous l'affectation du langage un ressentiment profond, et nous montre l'impression bizarre que faisaient sur l'âme des lettrés païens les grandes scènes populaires de la révolution chrétienne. « Des hommes, dit *Eunape*, » qui n'avaient jamais entendu parler de la guerre, » s'attaquèrent bravement à des pierres, les as- » siégèrent en règle, démolirent le Sérapéum et » s'emparèrent des offrandes que la vénération » des siècles y avait accumulées. Vainqueurs sans » combats et sans ennemis, après avoir coura- » geusement livré bataille aux statues et aux of- » frandes, les avoir vaincues et dépouillées, ils » firent la convention militaire que tout ce qui » aurait été volé serait de bonne prise. Mais en- » fin, quelle que fût leur bonne volonté, comme

[1] *Ibid.*, p. 44. Θεοδοσιου μὲν τότε βασιλεύοντος, Θεοφίλου δὲ (Zosime, v, 28; Théodoret, *Hist. eccl.*, v, 42; Socrate, v, 16; Suidas, Σέραπις; Sozom. vii, 15) προστατοῦντος τῶν ἐναγῶν (les chrétiens), Εὐετίου δὲ (Εὐάγριος Sozomène, vii, 15; *Cod. Theodos.*, L, xi) τὴν πολιτικὴν ἀρχὴν ἄρχοντος, Ῥωμανοῦ δὲ (*Cod. Theodos.*, *ibid.*) τοὺς κατ' Αἴγυπτον στρατιώτας πεπιστευμένου....

» ils ne pouvaient emporter le sol, ces grands » guerriers, ces héroïques conquérants, tout » glorieux de leurs exploits, se retirèrent et se » firent remplacer dans l'occupation du sol sacré » par des moines, c'est-à-dire par des êtres » ayant de l'homme l'apparence, vivant comme » les plus vils animaux, et se livrant en public » aux actions les plus dégoûtantes, qu'il est im- » possible de rappeler. C'était pour eux un acte » de piété de profaner de toute manière ce lieu » révéré: car, à cette époque, quiconque portait » une robe noire avait un pouvoir despotique. » Nous en avons parlé dans notre histoire géné- » rale. Ces moines campèrent donc sur la place » du Sérapéum; et alors, au lieu des dieux de la » pensée, on vit des esclaves et des criminels » obtenir un culte: à la place des têtes de nos » divinités, on montrait les têtes sales de misé- » rables repris de justice; on mettait un genou » devant eux et on les adorait. On appelait mar- » tyrs, diacres et chefs de la prière, des esclaves » infidèles déchirés par le fouet et tout sillonnés » des marques de leurs crimes. Tels étaient les » nouveaux dieux de la terre [1].» Quelque ou-

[1] *Ibid.*, p. 44, 45. Wyttenbach, p. 147, recherche où était situé ce temple de Sérapis, à Alexandrie ou à Canope. Il pense qu'il était situé entre Canope et Alexandrie, et qu'il était commun à ces deux villes, hypothèse très-peu probable. Tous les auteurs cités dans la note précédente, auxquels il faut ajouter Damascius dans Suidas, *v.* Ὄλυμπος, placent à Alexan-

trées que soient les couleurs de ce tableau, il nous donne une idée de l'histoire politique d'Eunape, et nous montre combien il importerait de la retrouver.

Eunape, revenant à Antonin, nous le peint, sous la menace de la persécution, inflexiblement attaché au culte de ses pères, cachant sa vie dans une solitude près de Canope, exact observateur des rites dont il prédisait lui-même la chute, et faisant sa consolation et son bonheur de la contemplation des monumens qui ne doivent pas lui survivre [1]. Antonin, Eustathe et Sopater *occupent* dans la biographie d'Édésius plus de place qu'Édésius lui-même; et, sans dire où et comment mourut ce dernier, Eunape passe à la biographie de Maxime.

Rappelons au lecteur que jusqu'ici Eunape parle d'après les traditions qu'il a recueillies, mais que dès lors il a été le témoin oculaire de presque tout ce qu'il raconte, et qu'il a connu les personnages dont il écrit l'histoire. Ainsi il dit lui-même, au commencement de la vie de Maxime, qu'il a rencontré dans sa première jeunesse Maxime déjà vieux, et il en fait un portrait

drie et non à Canope la scène que retrace ici Eunape; Rufin, II, 26-29, la place à Canope. Il faut voir Jablonski, *Pantheon egypt.*, II, 5, et V, 4. — Sur l'influence illégale et arbitraire des moines, voyez Godefroy sur le *Code de Théodose*, t. VI, part. I, p. 107.

[1] *Ibid.*, p. 42.

détaillé; mais il ne dit point de quel pays il était. Il avait pour frère Claudien [1], qui vint à Alexandrie et y enseigna, et Nymphidianus, qui professa avec éclat à Smyrne. On peut conclure de ce passage que Maxime n'était pas d'Alexandrie, puisque son frère Claudien n'en était pas; et de ce que Nymphidianus enseigna à Smyrne, il ne s'ensuit pas qu'il fût de cette ville ni lui ni son frère Maxime, comme l'a voulu Valois. Socrate et Ammien Marcellin disent que Maxime était d'Éphèse [2]. Il fut le maître, l'ami et le conseiller de Julien, et joua un grand rôle politique. Aussi tous les écrivains en parlent-ils, Suidas, Socrate, Sozomène, Libanius, Julien lui-même et Zosime [3]. On lui attribue le poëme περὶ καταρχῶν, publié par Fabricius [4], et Simplicius en cite un commentaire sur les catégories d'Aristote [5].

[1] *Ibid.*, p. 47. Les critiques ne sont pas d'accord sur ce Claudien. Voyez Wyttenbach, 166, 167. Reinesius, cité par M. Boissonnade, le donne pour le beau-père du poëte Claudien. Une inscription grecque de Selden nous offre un Claudien, prytane à Smyrne avec une grande-prêtresse Nauphydia. Boissonnade, p. 287.

[2] Socrate, *Hist. eccl.*, III, 1; Amm. Marc., XXIX, 1, p. 556; Valois, *ibid.*

[3] Suidas, *v.* Μάξιμος; Sozomène, d'après Socrate, V, 2; Libanius, *Epist.* 606; Julien, *Epist.* 15, 16, 32, 39; Zosime, IV, 2 et 15.

[4] *Bibl. græc.*, t. VIII, p. 415; et l'édition d'Ed. Gerhard. Lipsiæ, 1820.

[5] Simpl., *in Categ. Arist.*, p. 1.

Sa vie dans Eunape est si importante, si étroitement liée à celle de Julien et à l'histoire de cette grande époque, que nous ne nous ferons pas scrupule d'en donner ici un assez long extrait, pour suppléer à la perte de l'histoire générale d'Eunape, d'où Eunape lui-même déclare qu'il a tiré la plus grande partie de cette biographie de Maxime.

Resté seul de la famille de Constantin, Julien fut, dès son enfance, entouré d'eunuques et de surveillans dont la principale mission était de le retenir dans la foi chrétienne[1]. Éloigné des affaires, Julien s'appliqua avec ardeur à l'étude, et Constance, selon Eunape[2], favorisa son goût par politique, aimant mieux le voir enfoncé dans des livres que pensant au trône qui lui appartenait. C'est là ce qui explique les facilités qui lui furent laissées de s'instruire : Julien en profita. Non content des livres, il visita tous les hommes distingués du siècle : il ne pouvait manquer de venir à Pergame, où enseignait le plus célèbre des philosophes d'alors, Édésius, entouré d'une école florissante dans laquelle brillaient Maxime, Chrysanthe de Sardes, Priscus de Thesprotie ou de Molossie, et Eusèbe de Mindes, ville de Carie. Eunape nous a conservé les détails du séjour de Julien à Pergame. Il nous mon-

[1] Eunape, T. 1, p. 47.
[2] *Ibid.*, p. 47, 48.

tre ce jeune homme dévoré de la soif de la science, sollicitant Édésius de lui donner des soins particuliers, indépendamment de ses leçons publiques qu'il suivait assidûment, et le vieux Édésius, épuisé par l'âge, regrettant de ne pouvoir servir un zèle aussi extraordinaire dans l'héritier présomptif du trône du monde. Il s'excuse de ne pouvoir plus être utile à celui qu'il appelle le fils aimable de la sagesse [1]. Il ne le loue pas d'avoir oublié qu'il est né prince, il l'exhorte à être plus qu'un homme [2]. A son défaut, il lui recommande ses élèves; mais Maxime étant à Éphèse et Priscus en Grèce, Julien ne put s'attacher qu'à Eusèbe et à Chrysanthe. Chrysanthe n'avait qu'une âme avec Maxime [3], et était surtout remarquable par son enthousiasme religieux et ses recherches mystiques et théurgiques. Eusèbe [4], au contraire, était un penseur plus sévère, et paraît s'être distingué dans l'école d'Édésius comme dialecticien. Il se moquoit des prétendus miracles de ses collègues, et fit tous ses efforts pour détourner Julien de la route du mysticisme et de la théurgie [5]. Mais Julien, au

[1] *Ibid.*, p. 48, 49. Τέκνον σοφίας ἐπήρατον.

[2] *Ibid.*, p. 49. Κἂν τύχης τῶν μυστηρίων, αἰσχυνθήσῃ πάντως ὅτι ἐγένου καὶ ἐκλήθης ἄνθρωπος.

[3] *Ibid.*, p. 49. Ὁμοψύχως Μαξίμῳ.

[4] Wyttenbach, p. 171, pense que c'est l'Eusèbe dont Stobée nous a conservé des fragments en ionien, et que ce ne peut être celui dont parle Ammien Marcellin, XIV, 7.

[5] *Ibid.* p. 49, 50, 51.

lieu de l'écouter, s'attacha à Chrysante : il alla même avec lui à Éphèse, où était Maxime [1], et ce fut là qu'il se forma et devint ce qu'il resta toute sa vie. Ayant entendu dire qu'il existait en Grèce un vieux prêtre d'Éleusis, il alla le visiter; et à cette occasion Eunape rapporte que c'est ce prêtre qui l'initia; lui Eunape, aux saints mystères, l'éleva au rang des Eumolpides [2], et lui prédit qu'à sa mort il deviendrait grand-prêtre à son tour, malgré la loi de l'institution qui défendait que tout homme initié à d'autres mystères et étranger montât jamais sur le trône de l'hiérophante. Eunape nous apprend encore que le culte d'Éleusis était celui de Mithra, puisqu'il emploie, pour désigner le prêtre athénien, tantôt le nom d'hiérophante des déesses, τῷ ταῖν θεαῖν ἱεροφάντῃ, tantôt celui de père de l'initiation de

[1] *Ibid.*, p. 51.

[2] *Ibid.*, p. 52. ἐτέλει γὰρ τὸν γράφοντα καὶ εἰς Εὐμολπίδας ἦγε. Malgré l'opinion de M. Boissonnade (p. 298), qui a entraîné Wyttenbach, p. 181, 182, 183, nous faisons dépendre τὸν γράφοντα de ἦγε comme de ἐτέλει, avec tous les autres critiques. D'abord il n'en est pas de ἄγειν comme de ἀναφέρειν, et M. Boissonnade convient qu'il ne connaît pas d'autre exemple de ἄγειν dans le sens de remonter jusqu'à, descendre de. Ensuite c'est abuser aussi de la mauvaise réputation des constructions d'Eunape, que de lui prêter une construction aussi bizarre que serait celle de la phrase en question, dans l'hypothèse de M. Boissonnade. Sur les Eumolpides, voyez Hésychius,

Mythra, πατὴρ τῆς Μιθριατικῆς τελέτῆς [1]. Enfin il indique ici ce qu'il avait raconté avec étendue dans son histoire générale, savoir, que ce furent les moines de la nouvelle religion, les hommes habillés de noir, dit-il, qui livrèrent à Alaric le passage des Thermopyles, et renversèrent, à l'aide de l'étranger, l'institution et les mystères d'Éleusis [2]. Julien se lia intimement avec ce vieux prêtre athénien; et au retour de son expédition dans les Gaules, où Eunape assure [3] avec beaucoup d'autres historiens que Constance l'avait envoyé pour s'en défaire, et où il sut, à force de génie et de prudence, échapper à tous les piéges dressés contre sa vie et cacher son dévouement à l'ancienne religion; lorsque enfin il prit le parti d'éclater et de détruire ce qu'Eunape appelle la tyrannie de Constance [4], il fit venir de Grèce ce même prêtre et lui fit part de ses desseins. Ils ne mirent dans leur secret que deux hommes, dit Eunape, Oribaze de Pergame et Évémère l'Africain [5]. Parvenu à l'empire, Julien renvoya en Grèce ce grand-prêtre avec un

[1] *Ibid.*, p. 52. Voyez l'excellente note de M. Boissonnade, p. 300, 301; et celle de Wyttenbach, p. 183, 184.

[2] *Ibid.*, p. 52, 53.

[3] *Ibid.*, p. 53; Ammien Marcellin, XVI, II; Socrate, *Hist. eccl.*, III, p. 137; Sozomène, V, 3, p. 484; Zonar., *Ann.*, XIII, 10; Zosime, III, 1; Liban. *Orat. Parental.* 17 (Fabric. Bibl. Gr. T. VII. 1re édit.); Julien, *Epist. ad Athen.*, p. 277.

[4] *Ibid.*, p. 53, 54. — [5] *Ibid.*, p. 54.

pouvoir illimité et les forces nécessaires à la défense des temples et du culte. Il est fâcheux que, par un scrupule religieux [1], Eunape ne nous ait point dit le nom de ce prêtre. Quant à tous ces détails, ils ne sont nulle part ailleurs dans les historiens; et il en est peu qui soient plus importans dans l'histoire du bas empire, puisqu'ils éclairent la grande lutte du paganisme et du christianisme. Malheureusement nous n'avons aucun moyen de contrôler le récit d'Eunape; il y règne une teinte romanesque qui sans doute n'est pas invraisemblable et peut tenir aux choses elles-mêmes, à l'imagination de Julien et à sa destinée extraordinaire; mais nous ne pouvons nous empêcher de nous rappeler l'épisode romanesque de la vie de Porphyre, raconté par Eunape et démenti par Porphyre lui-même.

Quand Julien fut arrivé à l'empire, on conçoit avec quel empressement il appela auprès de lui ses amis de Pergame et d'Éphèse. Maxime et Chrysanthe délibérèrent ensemble sur ce qu'ils avaient à faire. Eunape nous a conservé leur entretien. Mon cher Maxime, lui dit Chrysanthe, non-seulement il faut rester ici, mais il faut même nous cacher. Chrysanthe, répondit Maxime, il me semble que tu oublies un peu

[1] Sur la loi de ne pas révéler le nom de l'hiérophante, voyez Valois, *Emend.*, liv. III, 15; et Villoison, *Mémoires de l'Académie des inscript.*, T. XLVII, p. 338.

les principes dans lesquels nous avons été nourris, et qui commandent au sage de ne point se décourager et trembler à la première apparence (car ils avaient fait en commun un sacrifice et consulté les dieux); il faut écarter les apparences contraires et forcer le dieu de répondre favorablement [1]. Chrysanthe resta inflexiblement attaché à ses projets de solitude. Maxime lui fit écrire par Julien; et celui-ci, sachant quelle était sur Chrysanthe l'influence de sa femme Mélite, cousine d'Eunape, lui écrivit de sa propre main une lettre où il la priait de déterminer son mari à venir le joindre. Enfin désespérant de vaincre sa résistance, il le nomma avec sa femme [2] souverain pontife de la Lydie, leur laissant le pouvoir de choisir les autres ministres du culte. Maxime et Priscus se rendirent auprès de Julien. Maxime y jouit d'une faveur illimitée: il était de tous les conseils de l'empereur et le voyait à toute heure du jour et de la nuit. Mais il paraît que son pouvoir l'enorgueillit, qu'il prit des habitudes d'élégance et de mollesse, et devint superbe et difficile. Au contraire, Priscus se conduisit avec une modération parfaite, résista à toutes les séductions, et conserva à la cour les mœurs et la simplicité

[1] *Ibid.*, p. 55.

[2] *Ibid.*, p. 56, 57. Sur les souverains pontifes, avant le christianisme et sous Julien, voyez Godefroy, *Code de Théodose*, T. IV, p. 483.

d'un philosophe. Priscus et Maxime accompagnèrent Julien dans son expédition contre les Perses [1]; et il faut que tout ce cortége philosophique ait été en général bien hautain et bien ridicule, puisque Eunape lui-même est forcé de l'avouer. Après le désastre de l'expédition de Perse et la mort de Julien, qu'Eunape dit avoir racontées longuement dans son histoire générale [2], Jovien continua de bien traiter les favoris de son prédécesseur. Mais quand Valentinien et Valens parvinrent à l'empire, la scène changea; Maxime et Priscus furent jetés en prison. *Priscus* absous retourna en Grèce; mais pour Maxime, il avait soulevé trop de haines par sa conduite orgueilleuse pendant le règne de Julien, pour ne pas les retrouver ardentes et acharnées à sa perte quand le malheur fut venu. Il le supporta mieux qu'il n'avait supporté la prospérité : on le condamna à des amendes, on le vexa, on le tourmenta de toutes les manières. Eunape exagère sans doute, comme l'a remarqué Wyttenbach [3], en disant que le supplice des Perses, ἡ σκαφεύσις, était peu de chose en comparaison des supplices qu'on lui infligea; mais enfin il faut que la torture ait été poussée bien loin,

[1] *Ibid.*, p. 57. Ammien Marcellin dit qu'ils assistèrent à sa mort et recueillirent ses dernières paroles sur l'immortalité de l'âme, xxv, 3.

[2] *Ibid.*, p. 58.— [3] T. II, p. 205, 206.

puisque Maxime demanda à sa femme un breuvage qui le délivrât de ses ennemis et de la vie. En effet, elle acheta du poison et l'apporta dans la prison de son mari; mais quand celui-ci le lui demanda, elle le prit elle-même. Eunape loue beaucoup le préfet d'Asie, Cléarque [1], qui fit cesser la persécution qu'éprouvait Maxime, et lui fit rendre peu à peu une partie de ses biens. Maxime revint à Constantinople, et prouva l'innocence de ses études théurgiques [2], ce qui augmenta la considération générale qu'on avait pour lui, mais ranima l'envie. Faussement impliqué dans un complot, arrêté avec ses prétendus associés, et conduit à Antioche, où était l'empereur, il réfuta devant le tribunal l'accusation portée contre lui; et il aurait été absous, sans la lâche férocité de Festus, qui s'empressa de le faire périr [3]. Telle fut la fin d'un homme dont les fortunes diverses représentent merveilleusement les vicissitudes de ces temps orageux.

[1] Sur Cléarque, voyez Ammien Marcellin, XXVII, 9, et Wyttenbach, 210.

[2] Si tel est le vrai sens de la phrase d'Eunape (T. I, p. 62; Boisson., 324.; Wyttenb., 221), il paraîtrait que Maxime aurait été accusé de magie. Voyez, contre la magie, les *Décrets des empereurs*, d'abord de Constance, années 357 et 358, puis de Lucius et Valentinien, *Code de Théodose*, liv. IX, tit. XVI.

[3] *Ibid.*, 62, 63. Sur Festus, Amm. Marc., XXIX, 1, 2, 3;

Après Maxime, Eunape passe à la biographie de Priscus [1], dont il avait déjà eu occasion de parler dans la vie de Maxime. Priscus était réservé et, tout au contraire de Maxime, fort peu empressé à se mettre en avant. Il se distinguait par une mémoire rare et une connaissance approfondie des anciennes opinions. Il poussait l'aversion des disputes au point de renfermer le plus souvent ses propres opinions en lui-même et de les garder comme un avare garde son trésor [2]; il appelait des prodigues ceux qui manifestent à tout propos leurs sentimens; enfin *il formait* un véritable contraste avec tous ses condisciples de l'école d'Édésius, et avec Édésius lui-même, qui était d'une affabilité parfaite, et, ses leçons achevées, s'entretenait volontiers avec tout le monde à Pergame, même avec les plus ignorans, auprès desquels il trouvait encore le moyen de s'instruire. Priscus regardait cette facilité de mœurs comme une sorte de trahison envers la dignité philosophique [3]. Son extrême réserve eut du moins l'avantage de le soustraire aux persécutions après la mort de Julien. Il vécut

Zosime, IV, 15; Godefroy, sur le *Code de Théodose*, T. VI, part. 2, p. 154.

[1] Les auteurs qui ont parlé de Priscus sont Julien, *Epist.* 3 *ad Liban.*; Libanius, *Epist.* 866, et selon Wyttenbach, *Epist.* 996 *et* 1019; Amm. Marc., XXV, 3.

[2] *Ibid.* 65. — [3] *Ibid.*, p. 66.

solitaire dans les temples de la Grèce [1], et y parvint à une vieillesse très-avancée; car il ne mourut qu'à quatre-vingts ans passés, tandis qu'à cette époque beaucoup d'hommes distingués se tuèrent de désespoir [2] ou furent égorgés par les barbares [3]; par exemple, un nommé Proterius de Céphallénie et le peintre Hilarius de Bithynie, qui, au témoignage d'Eunape, rappelait quelque chose de la manière d'Euphanor.

Ici finit à peu près la série des philosophes, ou du moins elle est interrompue jusqu'à la biographie de Chrysanthe. L'intervalle est rempli par des rhéteurs et des médecins.

Les rhéteurs dont Eunape raconte la vie sont ceux qu'il trouva à Athènes, et sous lesquels il étudia pendant les cinq années de séjour qu'il fit dans cette ville. Le père de cette école de rhéteurs est Julien de Cappadoce, qui fleurit, et, dit Eunape, régna [4] à Athènes vers le temps d'Édésius. Ses disciples les plus célèbres furent Proærésius, Héphestion, Épiphanius de Syrie, Diophante l'Arabe, et Tuscianus [5]. La biographie de Julien renferme moins de détails sur lui-même que sur Proærésius, qui hérita de sa renommée.

[1] *Ibid.*, p. 67. — [2] *Ibid.*, p. 67.

[3] *Ibid.*, 67. L'incursion des Goths en Grèce est de 396.

[4] *Ibid.*, 68. ἐτυράννει τῶν Ἀθηνῶν. Sur Julien, voyez la note de Wyttenbach, 250, 251.

[5] *Ibid.*, 68. Il était de Lydie. Liban., *Epist.* 348, 351.

Proærésius est le maître chéri d'Eunape ; aussi il lui consacre un très-long chapitre, et rappelle les moindres circonstances de sa carrière de professeur, ses démêlés avec ses collègues, les obstacles qu'il eut à surmonter, enfin ses succès et la haute faveur dont il jouit à la fin de sa vie [1]. Mais il n'y a rien dans tout cela de fort instructif: on peut tout au plus s'y donner le spectacle de l'état déplorable où était tombée Athènes privée de tout intérêt sérieux, réduite à assister à des jeux de bel esprit, à applaudir des exordes et des péroraisons, et des traits d'*éloquence*, tels que ceux qu'Eunape nous rapporte avec un enthousiasme ridicule. Quand on voit à découvert la misère d'une pareille civilisation, on est moins tenté d'accuser les invasions des barbares, et l'on ne sait en vérité ce que serait devenu le monde sans le christianisme. La philosophie seule sollicite encore et soutient l'attention de l'ami de l'humanité, parce que, dans ses aberrations mêmes, il y a encore un peu de grandeur et de vie; mais partout où elle n'est pas, le paganisme ne présente que le spectacle d'une dégradation complète et les signes d'une dissolution inévitable. Nous parcourrons donc rapidement toutes ces biographies de rhéteurs, y signalant seulement les points qui ne seront pas tout-à-fait dépourvus d'intérêt. Dans la vie de Proæ-

[1] *Ibid.*, 73-93. Sur Proærésius, voyez la note de Wyttenbach, 366, 367.

résius, il faut lire attentivement un passage sur le mode d'élection des professeurs de rhétorique à Athènes, et la répartition des élèves entre les différens professeurs, selon leur pays. Déjà Godefroy a tiré un assez grand parti de cet endroit dans son commentaire sur le code de Théodose [1]. Il ne faut pas négliger non plus quelques lignes où il est question d'un jurisconsulte nommé Anatolius, né à Béryte, ville qu'Eunape [2] appelle la mère de la jurisprudence. Il paraît que cet Anatolius [3] jouit d'un grand crédit à la cour de l'empereur, et fut nommé préfet du prétoire. Dans une tournée qu'il fit en Grèce, Anatolius vint à Athènes assister aux exercices littéraires, et il protégea puissamment Proærésius. Celui-ci, étendant de jour en jour sa réputation, fut appelé dans les Gaules par Constance Cæsar, puis envoyé à Rome, où on lui éleva une

[1] *Ibid.*, p. 79. Godefroy, sur le *Code de Théodose*, liv. XIII, titre III, p. 37-47. Cresoll., *in Theatr. rhetor.*, IV, I, p. 376; Olearius ad Philost., p. 566; voyez aussi Lefèvre (*Nouvelle Athènes*, p. 4.) cité dans la note de M. Boissonnade, p. 361. Sur l'admission au titre d'étudiant, voyez Wyttenbach., 280.

[2] *Ibid.*, p. 85; Bach., *Hist. jur.*, LIII, c. 11, 45; Villoison, *Acad. des inscript.*, T. XLVII; Wolf. sur la lettre 274 de Libanius, et Spanheim sur Julien, p. 120; Godef., *Cod. Theod.*, T. VI, p. 113.

[3] *Ibid.*, 85. Voyez, sur Anatolius, Godefroy, *Cod. Theodos.*, T. VI, part. 2, p. 338; Valois, sur Amm. Marc., p. 243; Wernsdorff, sur Himerius, p. 296.

statue d'airain de grandeur naturelle, avec cette inscription qui dit tout sur l'esprit de ces temps: *Rome, reine du monde, au roi de l'éloquence*[1]. A la fin l'empereur le laissa retourner à Athènes, en lui conférant de hautes dignités; mais Rome ne pouvant se passer de rhéteurs, redemanda Proærésius ou du moins un de ses disciples, et Proærésius lui envoya Eusèbe d'Alexandrie[2], homme qui était fait pour vivre à Rome, si l'on en croit Eunape, exercé dans l'art de flatter les grands et façonné à la corruption d'une capitale; du reste sans aucun talent oratoire, comme on pouvait l'attendre d'un Égyptien; car l'Égypte, dit Eunape[3], est si folle de poésie, que le sérieux Hermès s'en est retiré. Il est aussi question dans cette vie de Proærésius d'un rhéteur nommé Musonius[4], qui fut exclu de sa chaire sous Julien, parce qu'il avait la réputation d'être chrétien. Proærésius mourut à Athènes, où il avait acquis une grande réputation, quoiqu'il

[1] *Ibid.*, p. 90; Libanius, *Epist.* 278 *ad Maxim.*

[2] *Ibid.*, 91. Là finit le commentaire de Wyttenbach. M. Boissonnade ne dit rien sur cet Eusèbe. Fabricius, *Bibl. græc.*, T. VII, p. 410, soupçonne que c'est le sophiste dont parle Photius, *cod.* 134.

[3] *Ibid.*, 92. M. Boissonnade remarque très-bien qu'à ce compte l'Égypte était fort changée. Voyez Heyne, *Opuscul.*, T. I, p. 92.

[4] *Ibid.*, 92. Sur ce Musonius, voyez Wernsdorf sur Himerius, p. 472; Jons., *Hist. phil.*, III, 7.

n'y fût pas né : son pays était l'Arménie [1].

Après la biographie de Proærésius vient celle d'Épiphanius le Syrien, un des rivaux de Proærésius [2]; puis celle de Diophante l'Arabe, qui fit l'éloge funèbre de Proærésius [3]; celle de Sopolis, qui essaya d'imiter le caractère du style des anciens [4]; celle d'Himérius de Bithynie [5], qui passa quelque temps auprès de Julien, et, à la mort de l'empereur, vint à Athènes recueillir l'héritage de Proærésius; « écrivain d'un style facile » et harmonieux et qui s'élève quelquefois à la » hauteur d'Aristide [6]. » Eunape accorde à peine une ou deux phrases à Parnasius [7], qui fut aussi professeur, et ne manqua pas tout-à-fait de mérite. La biographie de Libanius est un peu plus longue; mais Eunape ayant raconté la meilleure partie de sa vie dans son histoire générale, à l'occasion du règne de Julien, n'a mis ici que des détails d'un faible intérêt. Cependant on ne peut nier qu'il ne le caractérise avec exactitude. Le vrai talent de Libanius, selon Eunape, était l'ironie [8]; il avait aussi la plus grande aptitude aux affaires [9]. On lui proposa les plus hautes dignités, qu'il refusa [10]. Il était d'Antioche en Célésyrie; il avait été élevé à Athènes sous Diophante; il visita Constantinople, mais il vé-

[1] *Ibid.* p. 78. — [2] *Ibid.* 93. — [3] *Ibid.* 93; voyez la note de M. Boissonn., p. 388, 389. — [4] *Ibid.* 94; Liban. *Epist.* 881. — [5] *Ibid.* 95, voyez Wernsdorf. — [6] *Ibid.* 95. — [7] *Ibid.* 95. — [8] *Ibid.* 98. — [9] *Ibid.* 99. — [10] *Ibid.* 100.

cut et mourut à Antioche [1]. Restent deux autres biographies de rhéteurs, celle d'Acacius, né à Césarée en Palestine [2], contemporain de Libanius et auquel celui-ci dédia son traité περὶ εὐφυΐας, et celle de Nymphidianus de Smyrne [3], frère du philosophe Maxime, et lui-même philosophe distingué, qui participa à la fortune de son frère sous Julien et remplit un emploi de secrétaire à la cour impériale.

Voilà les rhéteurs dont Eunape a écrit l'histoire; les médecins sont Zénon, Magnus, Oribaze et Jonicus. Le premier est le maître *de tous* les autres: il était de Chypre [4], et contemporain de Julien et de Proærésius. Il paraît que Magnus était meilleur professeur que praticien: on établit pour lui une école de médecine à Alexandrie [5]. Jonicus de Sardes [6] ne fut pas seulement un médecin du plus grand mérite, mais il cultiva avec soin l'art oratoire, la logique et la poésie. Il y eut aussi en Gaule à cette époque un médecin célèbre nommé Théon [7]; mais celui qui éclipsa tous les autres est Oribaze, né à Pergame [8] et élevé à Athènes, auditeur de Zénon et condisciple de Magnus [9]. Il ne resta pas étranger aux mouvemens politiques de son temps.

[1] *Ibid.*, κἀκεῖ τὸν πάντα ἐβίω χρόνον. — [2] *Ibid.* 100, 101.
[3] *Ibid.* 101, 102. — [4] *Ibid.* 102.
[5] *Ibid.* 102, 103; voyez la note de M. Boissonn. 411, 412.
[6] *Ibid.* 106, 107. — [7] *Ibid.* 107. — [8] *Ibid.* 103; selon Suidas, il était de Sardes. — [9] *Ibid.* 104.

Sous le manteau de médecin, il fut le confident de Julien, et ne contribua pas peu à l'élever à l'empire[1]; mais après Julien, il expia sa faveur passée par la confiscation de ses biens, la proscription et l'exil chez les barbares[2]. Ce fut là précisément qu'Oribaze montra toute la force de son caractère et les ressources de son talent. Des guérisons miraculeuses le rendirent si célèbre chez ces barbares, et le mirent en telle faveur auprès de leurs chefs, que les empereurs romains se lassèrent de persécuter un tel homme, et lui permirent de retourner dans sa patrie, où il fut rétabli en possession de tous ses biens[3]. Il vécut heureux; il vit encore, dit Eunape, au moment où j'écris, et je souhaite qu'il vive long-temps[4]. Après cette digression sur les rhéteurs et les médecins de son temps, Eunape s'avertit lui-même qu'il est temps de revenir aux philosophes.

Mais les philosophes, à cette époque, étaient plus rares que les rhéteurs, et, avant de repren-

[1] *Ibid.* 104. C'est ainsi qu'il faut entendre la phrase suivante, malgré l'hésitation de M. Boissonnade, qui ne voudrait pas qu'un médecin et un homme de lettres se fût si fort mêlé de politique : Ἰουλιανὸς μὲν αὐτὸν εἰς τὸν Καίσαρα προϊὼν συνήρπασεν ἐπὶ τῇ τέχνῃ, ὁ δὲ τοσοῦτον πλεονεκτεῖ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς ὥστε καὶ βασιλέα τὸν Ἰουλιανὸν ἀπέδειξε. Voyez la lettre de Julien aux Athéniens, p. 277, εἷς ἰατρὸς...., et la lettre d'Oribaze à Julien, dans Photius, *Cod.* 217.

[2] *Ibid.* 104. — [3] *Ibid.* 105. — [4] *Ibid.* 105.

dre une nouvelle vie à Athènes sous les auspices de Syrien et de Proclus, l'école néoplatonicienne semble épuisée et près de s'éteindre avec Épigonus ou Épigonius de Lacédémone [1], et Beronicianus de Sardes[2], qui ont à peine laissé quelques traces dans l'histoire. Le seul philosophe de cet âge est Chrysanthe, auquel Eunape consacre un chapitre de quelque étendue, dicté par la reconnaissance et des sentimens particuliers. Chrysanthe était un parent d'Eunape, qui prit soin de sa première jeunesse, l'envoya étudier à Athènes, et le reçut chez lui à son retour en Lydie. C'est lui qui engagea Eunape à écrire la vie de ses contemporains les plus illustres. Élève d'Édésius avec Priscus et Maxime, nous avons vu avec quelle sagesse il refusa de se mêler aux orages politiques de son temps, et ne se laissa point éblouir par l'éclat des succès passagers de Julien. Eunape confirme ici tout ce qu'il nous en avait déjà appris, par une foule de détails qui ne sont pas toujours aussi importans pour le lecteur moderne qu'ils pouvaient le paraître à la piété et à la reconnaissance d'Eunape. Nous n'extrairons de ce panégyrique assez long que les traits les plus saillans. Chrysanthe était d'une

[1] *Ibid.* 120. Eunape : Ἐπιγόνος. Amm. Marc. parle d'un Épigonius, *è Lyciâ philosophus*, XIV, 7, et Valois veut que ce soit le philosophe d'Eunape.

[2] *Ibid.* 120. Est-ce celui qui est cité dans la troisième lettre de Denis ?

famille de sénateurs, petit-fils d'Innocentius [1], qui jouit d'une grande autorité auprès des empereurs, et écrivit plusieurs ouvrages en latin et en grec, où se montraient, au rapport d'Eunape, un jugement et une sagacité peu commune. Après avoir étudié sous Édésius toutes les doctrines antiques et parcouru le champ entier de la philosophie d'alors, il s'appliqua prrticulièrement « à cette partie de la philoso- » phie que cultivèrent Pythagore et son école, » Archytas, Apollonius de Tyane et ses adora- » teurs [2], » c'est-à-dire que Chrysanthe fut plus théologien que philosophe; et de la théologie à la théurgie, dans ce siècle, il n'y avait qu'un pas: aussi nous avons déjà vu que, pour savoir s'ils devaient se rendre à l'invitation de Julien, Chrysanthe et Maxime consultèrent les prodiges. L'ambitieux Maxime s'obstinait à repousser les apparences défavorables, et voulait faire sans cesse de nouvelles expériences et comme arracher d'heureux augures. Chrysanthe, plus docile ou plus clairvoyant, se sépara de Maxime et se refusa à toutes les sollicitations de Julien. Nommé grand-prêtre en Lydie, au lieu d'imiter le zèle outré de presque tous les autres dépositaires du pouvoir impérial, et de se faire l'instrument d'une réaction momentanée, il se garda d'opprimer les chrétiens [3], et son administration fut

[1] *Ibid.* 108. Amm. Marc. parle d'un Innocentius, XIX, II. — [2] *Ibid.* p. 109. — [3] *Ibid.* p. 111.

si modérée, qu'on s'aperçut à peine en Lydie de la restauration de l'ancienne religion. Aussi quand la révolution chrétienne reprit son cours, elle ne changea et ne déplaça presque en Lydie ni les hommes ni les choses, et tout se passa doucement et sans troubles; tandis que partout ailleurs la tempête religieuse et politique bouleversait toutes les existences [1]. Chrysanthe était généralement admiré, et rappelait le Socrate de Platon que, dès sa jeunesse, il avait pris pour modèle [2]. On ne pouvait être plus simple dans ses manières, d'un commerce plus facile et d'une affabilité plus parfaite, quoiqu'il fût très-attaché à ses opinions et au culte de ses pères. Il mourut dans une vieillesse avancée, étranger aux événemens publics, et uniquement occupé du soin de sa famille [3]. Il supporta la pauvreté plus aisément que d'autres la fortune; adorateur fidèle de l'ancien culte, il ne cessait de lire les anciens philosophes, et il écrivit dans sa vieillesse plus d'ouvrages que beaucoup de jeunes gens n'en ont lu [4]. Malheureusement aucun de ses ouvrages n'est venu jusqu'à nous. Eunape ne donne le titre d'aucun d'eux, et il n'en est fait mention dans aucun auteur de l'antiquité.

Telles sont les vies des sophistes d'Eunape; on ne peut nier qu'elles ne renferment beaucoup de renseignemens importans pour l'histoire gé-

[1] *Ibid.* — [2] *Ibid.* p. 113. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*

nérale et l'histoire de la philosophie, et qu'elles n'aient l'avantage de nous familiariser avec les hommes d'une école et d'une époque trop ignorée. Ne nous récrions pas contre les superstitions d'Eunape; car elles appartiennent à son siècle, et sont communes à ses ennemis comme à ses amis. Il ne faut pas oublier non plus que son fanatisme et sa partialité historique, tout en imposant de graves précautions à la critique moderne, lui fournissent en même temps de nouvelles et utiles données. La passion des uns sert de contrôle et de contre-poids à la passion des autres. Il est curieux aujourd'hui d'entendre sur ce grand débat la voix de l'un des derniers défenseurs de la cause perdue. On pardonne même à cette voix d'être amère et souvent injuste, parce qu'elle est celle d'un vaincu; et la situation de cet homme du IVe siècle, de cet ami d'Oribaze et de Chrysanthe, obligé de cacher sa foi dans l'obscur asile d'une société secrète, se retirant d'un monde qu'il ne peut comprendre et qu'il abandonne aux révolutions et aux barbares, cette situation a quelque chose de touchant encore, même à la distance de quinze siècles, et répand un intérêt singulier sur ce petit livre, écrit par un prêtre et un sophiste païen d'un esprit ordinaire en l'honneur de quelques lettrés ses contemporains, restés fidèles comme lui à une religion et à une philosophie expirantes.

PROCLUS,

COMMENTAIRE

SUR LE PREMIER ALCIBIADE,

INITIA PHILOSOPHIÆ AC THEOLOGIÆ *ex Platonicis fontibus ducta, sive Procli et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii; ex codd. manuscr. nunc primum edidit* Fried. Creuzer., Francofurti ad Mœnum; pars prima 1820, pars secunda 1821.

QUOIQU'ON ait, dans ces derniers temps, attaqué avec des raisons assez spécieuses l'authenticité du *premier Alcibiade* [1], l'école platonicienne a toujours regardé ce dialogue comme appartenant à Platon et comme un de ses meilleurs ouvrages, et même comme

[1] Voyez contre l'authenticité de l'Alcibiade, Boeckh, dans l'édition de Buttmann, p. 210; Schleiermacher, *Platon's Werke Einleitung zu Alcibiades*, T. 1er; Ast, *Platon's Leben und Schrifften*, p. 435; et, en faveur de l'authenticité de ce dialogue, Thiersch, *Wien-Jarbuecher*, 1818, vol. III, p. 59; Socher, *Ueber Platon's Schrifften*, p. 112-118; et notre *Argument de l'Alcibiade*, trad. française de Platon, T. v.

celui qui sert d'introduction à tous les autres, et, pour ainsi dire, de degré pour arriver jusqu'au sanctuaire de sa philosophie. En effet, l'*Alcibiade* traite de la nature humaine; or, c'est avec nous-mêmes et les facultés dont nous sommes doués que nous étudions et connaissons toutes choses. S'ignorer soi-même, c'est ignorer le seul instrument dont on puisse se servir; c'est ignorer la mesure de ses forces, par conséquent se condamner à les employer aveuglément et s'exposer à mille aberrations. La connaissance de nous-mêmes est donc la condition de toute connaissance régulière. Il y a plus: nous ne pouvons nous faire aucune idée ni de la cause première ni de la substance infinie, si nous ne nous faisons une idée claire de ce que c'est qu'une cause et une substance; et cette idée, rien ne peut d'abord nous la donner que nous-mêmes. C'est en nous, c'est dans le sentiment de notre activité volontaire et libre, et dans le sentiment de l'existence une et permanente que cette activité constitue, que nous puisons les notions de substance et de cause qu'une induction sublime, fondée sur une observation d'autant plus sûre qu'elle nous est plus intime, transporte immédiatement et au monde extérieur dont elle nous révèle les forces limitées mais réelles, et à celui au-delà duquel il n'y a plus rien à chercher en fait de cause et en fait de substance, et qui est

l'existence et l'activité éternelle et absolue. Ainsi, soit quand on entre dans le fond des choses, soit quand on s'arrête à la question préliminaire de toute sage philosophie, celle de la méthode, on reconnaît que l'étude de la nature humaine est la préparation nécessaire à toute connaissance légitime, et que la psychologie sert de base à l'ontologie et à la théologie elle-même. Voilà ce qui peut expliquer comment M. Creuzer a donné à une édition de deux commentaires sur le *premier Alcibiade* le titre d'*Initia philosophiæ ac theologiæ*.

Nous ne nous occuperons ici que de la première partie de cette édition, c'est-à-dire du commentaire de Proclus. Marsile Ficin avait traduit en partie ce commentaire [1]; Bentley [2], Fabricius [3] et Gessner [4] en citent quelques passages. M. Creuzer en avait donné un fragment considérable à la suite de son édition du chapitre de Plotin sur *la beauté* [5]. Enfin l'auteur de cet article le publia tout entier dans sa collection complète des œuvres inédites de Proclus d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris [6]. Mais heureusement pour Proclus, presque simultané-

[1] Venise, 1497, 1503, 1516. Lugduni, 1549.
[2] *Epist ad Mill.* p. 3 sq. Oxon.—[3] Sext. Empiric. p. 397.
[4] *Fragmenta Orph.* p. 407; ed. Hermann. p. 507.
[5] Heidelberg, 1814, p. 77-126.
[6] Paris, 6 vol. 1820 — 1827.

ment l'édition de Francfort, en comblant les voeux des amis de la philosophie ancienne, exprimés par l'éditeur français lui-même, vint répandre sur les pages obscures du philosophe alexandrin toutes les lumières de l'érudition allemande et d'une expérience consommée. Un peu plus avancés dans la connaissance de la philosophie grecque que nous ne l'étions à cette époque, c'est aujourd'hui pour nous une récompense suffisante de nos premiers efforts, d'avoir pu nous rencontrer, à notre début, dans la même pensée et sur la même route que M. Creuzer, et d'avoir fait nos premières armes avec un vétéran couvert de gloire. Et certes nous ne croyons pas faire ici un grand acte de modestie, en cédant l'honneur de cette première journée à un pareil adversaire, et en avouant loyalement que l'édition de Paris ne vaut pas celle que nous annonçons.

M. Creuzer a eu à sa disposition dix manuscrits, trois de la biblothèque de Munich[1], un de Venise[2], un de Hambourg[3], un du Va-

[1] N° 435, du XV[e] siècle ; n° 307, du XVI[e] siècle ; n° 403, du XV[e] siècle. Hardt, dans son Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque royale de Munich, T. IV, parle d'un manuscrit, n° 98, qui n'y est plus.

[2] M. Creuzer ne donne sur ce manuscrit de Venise aucun détail, ni le numéro, ni l'âge.

[3] N°. C. 13, apporté à Hambourg par L. Holstenius, copié de sa main sur les manuscrits du cardinal Barberini, et collationné sur un manuscrit de Peiresc.

tican [1], un de Leyde [2], avec trois fragments tirés d'un manuscrit de Darmstadt [3] et de deux manuscrits du Vatican [4]. Malheureusement tous ces manuscrits ensemble ne complètent pas le commentaire de Proclus, qui, dans les plus étendus, ne va guère que jusqu'à la moitié de l'*Alcibiade* [5]. De plus, tous ces manuscrits sont défectueux ; tous sont remplis dé lacunes, peu considérables, il est vrai, mais très-fréquentes, surtout sur la fin ; et ceux qui ont un peu moins de lacunes que les autres ont des leçons plus vicieuses. Il semble donc que la raison et la nécessité demandaient que le texte fût constitué, non sur un seul manuscrit, mais sur la collation de tous, de sorte que les lacunes des uns étant comblées par les autres, et les mauvaises leçons de ceux-ci réparées par les meilleures de ceux-là, la totalité des manuscrits donnât ce qu'on n'aurait pu tirer du meilleur pris isolément, savoir le vrai texte, ou le texte probable de Proclus. En effet, telle doit être une édition

[1] N° 1032. C'est le plus ancien de tous les manuscrits de Proclus sur l'Alcibiade.

[2] N° 24, récent.

[3] Du XIII[e] ou XIV[e] siècle, dit M. Creuzer dans sa *préparation* au chap. de Plotin sur *la beauté*, p. 138.

[4] Vaticano-Palatin, N° 63. Vaticano-Ottobonien. N° 241.

[5] *Οὐδὲν ἄρα τῶν καλῶν, καθόσον καλόν, κακόν, οὐδὲ τῶν αἰσχρῶν, καθόσον αἰσχρόν, ἀγαθόν. Οὐ φαίνεται.* Bekk. p. 328.

vraiment critique; et nous regrettons que M. Creuzer se soit contenté de publier les matériaux d'une édition définitive, au lieu de la faire lui-même, et que, pouvant tirer un excellent texte de tous ses manuscrits réunis et comparés, il se soit résigné à prendre pour base celui de Leyde, qui est très-défectueux, sauf à le rectifier dans les notes par les variantes des autres manuscrits. Il en résulte qu'à moins de faire sur l'ouvrage de M. Creuzer, sur son texte et sur ses notes, précisément le travail d'un homme qui voudrait lui-même donner une édition nouvelle de ce commentaire de Proclus, on est réduit à un texte perpétuellement vicieux et qui peut induire dans toute sorte d'erreurs. M. Creuzer prétend que c'est l'usage de toute édition *princeps* d'être ainsi fondée sur un seul manuscrit; mais d'abord nous avons bien quelques raisons pour ne pas regarder l'édition de Francfort comme la vraie édition *princeps*, puisque cette édition en cite une autre; ensuite, si les premiers éditeurs ne donnent souvent qu'un seul manuscrit, c'est qu'ils n'en ont pas davantage. Enfin, on peut, à la rigueur, concevoir ce procédé quand il y a un manuscrit célèbre, supérieur à tous les autres, et par son antiquité et par la bonté de ses leçons, et dont on croit devoir reproduire jusqu'aux défauts, parce qu'ils sont extrêmement rares; ou lorsqu'il s'agit d'un auteur classique dont la diction inspire un

respect si religieux qu'on se contente de donner le texte ordinaire et de rapporter en note les leçons diverses les plus minutieuses, sans oser se prononcer entre elles, ou du moins sans oser introduire dans le texte celles qui paraissent préférables. Mais ici nous avons affaire à un philosophe du V[e] siècle, dont le style est excellent sans doute pour le temps, mais ne peut imposer à la critique aucun scrupule superstitieux. D'autre part, le manuscrit de Leyde n'est ni plus célèbre, ni plus ancien que les autres; il est même inférieur à celui du Vatican, car s'il présente un peu moins de lacunes, ses leçons sont généralement beaucoup plus défectueuses, et, au lieu du petit nombre de secours que possède ordinairement un premier éditeur, M. Creuzer avait en sa main ce qu'un dernier éditeur se trouverait trop heureux d'avoir pu recueillir, une collation de dix manuscrits. Si M. Creuzer cherche des exemples autour de lui, il n'en trouvera pas qui le justifient: car si M. Ast [1] et M. Stallbaum, les seuls qui, dans ces derniers temps en Allemagne, avec M. Creuzer, aient publié des manuscrits grecs philosophiques, ont pris pour base de leur texte un seul manuscrit, c'est faute d'en

[1] Dans son édition du *Phèdre*, Leipsig, 1810, M. Ast a publié le Commentaire inédit d'Hermias sur le *Phèdre*; et M. Stalbaum a publié celui d'Olympiodore sur le *Philèbe*, dans son édition de ce dialogue, Leipsig, 1821.

avoir plusieurs. En Italie, M. Mai peut donner la même excuse; mais quiconque a pu faire autrement n'a certainement pas manqué de le faire, et n'a pas abandonné à un futur éditeur la tâche qu'il pouvait remplir lui-même et l'honneur d'une édition critique et définitive. Nous ne citerons pas à M. Creuzer notre propre exemple pour le commentaire de Proclus sur le *Parménide*, où, n'ayant que les quatre manuscrits de la bibliothèque royale de Paris, nous n'avons pas hésité à choisir entre les leçons de ces quatre manuscrits, et à essayer d'en tirer le meilleur texte possible. Mais nous lui proposerons un exemple qu'il ne récusera pas sans doute, celui de M. Boissonnade, qui, dans son édition *princeps* du commentaire de Proclus sur le *Cratyle*[1], a, malgré sa circonspection ordinaire, employé librement les deux manuscrits qui étaient à sa disposition, et, sans s'assujétir à aucun d'eux, les a fait concourir à l'établissement du seul texte légitime.

Au reste, nous laisserons ici de côté les discussions philologiques qui se rapporteraient plus à l'éditeur ou aux éditeurs de Proclus qu'à Proclus lui-même, et ne seraient guère à leur place, quand il s'agit d'un ouvrage très-célèbre, mais très-peu connu, et sur lequel l'attente du monde savant, depuis long-temps excitée, a besoin

[1] *Procli Scholia in Cratylum*, Leipsig, 1820.

d'être satisfaite. On veut savoir ce que renferme ce vieux monument, soit sur les idées philosophiques de Proclus et de l'école à laquelle il appartient, soit sur le système mythologique que les Alexandrins mêlaient sans cesse à leurs spéculations, soit enfin sur toute l'histoire de la philosophie grecque, où il y a encore tant de lacunes, tant d'époques obscures, tant de noms et même d'écoles dont la célébrité est restée purement traditionnelle, faute de monumens qui aient traversé les âges. C'est sous ce dernier rapport que nous étudierons spécialement ce commentaire de Proclus sur l'*Alcibiade*. Nous rechercherons soigneusement toutes les données historiques qu'il peut contenir, toutes les lumières nouvelles qu'il peut jeter sur les systèmes philosophiques antérieurs et contemporains.

De toutes les époques de la philosophie ancienne, celle qui manque le plus de monumens positifs, est et devait être la première qui s'étend jusqu'à Socrate; cette époque, où l'esprit grec, sortant peu à peu des liens de l'orient, et des mythes étrangers qui entourent son berceau, se cherche, pour ainsi dire lui-même, et marche à travers les routes les plus diverses, et par toute sorte de tentatives plus ou moins heureuses, à cette pureté et à cette sévérité qui le caractérise, lorsqu'il est arrivé enfin à sa véritable forme dans la seconde époque de la phi-

losophie, sous les auspices de Platon et surtout d'Aristote. La première est un pénible enfantement de la seconde, une période de tâtonnemens dont les monuments rares et fragiles n'étaient pas de nature à traverser les siècles. En effet, c'étaient la plupart du temps des poëmes que leur auteur confiait à la mémoire de quelques amis, ou renfermait dans le secret d'un temple ou d'une école. Les Ioniens seuls se distinguent déjà par le goût de la liberté; ils aiment la publicité, font des expériences, imaginent des hypothèses, et, sans abandonner la poésie, commencent la prose. Mais la gravité dorienne s'enveloppe encore de mystères, n'écrit qu'en vers, et retient les habitudes de l'esprit sacerdotal et oriental. C'est par-là précisément que l'école pythagoricienne était chère aux Alexandrins, qui dans leur prétention de réunir la philosophie et la mythologie, la Grèce et l'Asie, devaient surtout porter leurs regards vers le système et le temps où elles n'étaient pas encore nettement séparées. Aussi est-ce à eux que l'on doit d'avoir sauvé beaucoup de fragments précieux de ces premiers âges; on les accuse même d'en avoir fait eux-mêmes, quand ils n'en trouvaient pas, ou d'avoir arrangé, développé et systématisé à leur manière le petit nombre de sentences ou de vers échappés au naufrage. Cette accusation porte particulièrement sur une partie des *poésies orphiques*, et sur ces autres

poésies sacrées, attribuées à Zoroastre et nommées *oracles chaldaïques*, parce qu'elles ont la forme d'oracles, qu'elles passaient pour être venues originairement de l'orient, et représentaient aux Grecs ce qu'ils appelaient a *sagesse étrangère*. Quoi qu'il en soit, à la rigueur, de l'authenticité de ces poésies, il n'est pas moins vrai que, pures ou altérées, arrangées en partie ou même totalement controuvées, les idées fondamentales qu'elles expriment n'appartiennent point à leurs rédacteurs alexandrins, et remontent traditionnellement à la plus haute antiquité. La forme peut en être plus ou moins récente, même dans ses archaïsmes affectés, mais le fond est certainement antique. Aussi la critique moderne, qu'on n'accusera pas de complicité avec les Alexandrins, a-t-elle recueilli les moindres parcelles de ces débris curieux ; et même, à défaut de fragments nouveaux, elle a rassemblé avec le scrupule le plus minutieux toutes les variantes de quelque intérêt qui pouvaient la conduire à mieux comprendre ces textes obscurs et à les bien constituer. Nous citerons donc ici tous les fragments orphiques que contient ce commentaire de Proclus.

Page 64 et 65. *Le Théologien des Grecs appelle l'amour aveugle:*

Nourrissant dans son cœur l'aveugle, l'indomptable amour.

Ποιμαίνων πραπίδεσσιν ἀνόμματον, ὠκὺν Ἔρωτα.

Page 74. *Dans Orphée, Jupiter dit à son père Kronos :*

Guide notre race, illustre démon.
ὄρθου δ' ἡμετέρην γενεήν, ἀριδείκετε δαῖμον.

Page 66. *Le Théologien dit :*

Le mol amour et l'intelligence funeste.
Ἁβρὸς Ἔρως (φησὶν) καὶ μῆτις ἀτάσθαλος.

Et ailleurs :

Ceux auxquels s'attache ce puissant démon, il les poursuit sans cesse.

Οἷσιν ἐπεμβεβαὼς δαίμων μέγας αἰὲν ἐπ' ἴχνη.

Et ailleurs :

L'intelligence, la première puissance productive, et le charmant amour,

Καὶ μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ ἔρως πολυτερπής.

Ailleurs encore :

Une seule puissance, un seul démon, maître souverain de toutes choses.

Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων.

Page 83. *Et comme Orphée représente Bacchus sous la direction d'Apollon qui le détourne de se mêler aux Titans et l'empêche d'être détrôné, de même....*

Καί μοι δοκεῖ, καθάπερ Ὀρφεὺς ἐφίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν, ἀποτρέπουσαν

αὐτὸν τῆς εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἄχραντον ἐν τῇ ἑνώσει, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ ὁ Σωκράτους δαίμων περιάγειν μὲν αὐτὸν εἰς τὴν νοερὰν περιωπὴν ἐπέχειν δὲ τῶν πρὸς τοὺς πολλοὺς συνουσιῶν. Καὶ γὰρ ἀνάλογον ὁ μὲν δαίμων ἐστὶ τῷ Ἀπόλλωνι, ὀπαδὸς ὢν αὐτοῦ, ὁ δὲ Σωκράτους λόγος τῷ Διονύσῳ.

Page 219-220. *La loi est le conseiller de Jupiter, comme dit Orphée.*

Πάρεδρος γὰρ ὁ νόμος τοῦ Διός, ὥς φησιν ὁ Ὀρφεύς.

Ruhnken, dans ses recherches sur les commentateurs de Platon, avait déjà trouvé ces fragments orphiques dans ce commentaire alors inédit de Proclus; des mains de Ruhnken ils passèrent dans celles d'Ernesti, puis dans celles d'Hamberger, qui les ajouta à l'édition de Gesner. Hermann les a reproduits dans la sienne, pages 507-508, *Fragment. Orph. inedit.* Bentley, *Epist. ad Mill.*, en avait, de son côté, cité quelques vers. De ces passages, les deux derniers, le premier et deux vers du troisième ne nous ont été conservés que par ce commentaire; les autres vers, savoir, Ὄρθου δ' ἡμετέρην...[1] Καὶ μῆτις...[2] Ἓν κράτος...[3] se rencontrent aussi

[1] Proclus, *sur le Timée*, II[e] part., p. 63.

[2] Proclus, *sur le Timée*, II[e] part., p. 102, III[e] part., p. 156. Eusèbe, *Præparat. evangel.*, III, 9.

[3] Proclus, *in Timæum*, III[e] part., p. 174. Eusèbe, *Præparat. evangel.*, III, 9. Clem. Alex., *Stromat.*

dans d'autres ouvrages de Proclus, et dans plusieurs autres auteurs. Nous remarquerons seulement que la leçon ἐπ' ἴυγγι, au lieu de ἐπίσχῃ, donnée par Gesner et Bentley, est ici confirmée par le manuscrit du Vatican, D., et les deux manuscrits de Munich, A. B.; et la leçon ἐπεμβεβαὼς, que donnent Bentley et le manuscrit de Paris, par les manuscrits C. E. de M. Creuzer.

Pour épuiser les documents orphiques que fournit le commentaire de Proclus, il faut encore faire connaître ici un fragment qui ressemble beaucoup, il est vrai, à un des fragments précédents, mais qui contient un demi-vers remarquable;

P. 233. Là est Jupiter qui voit tout et le mol Amour,

Καὶ γὰρ μῆτις ἐστὶ πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπὴς, καὶ ὁ Ἔρως πρόεισιν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ συνυπέστη τῷ Διῒ πρώτως ἐν τοῖς νοητοῖς· ἐκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς ὁ πανόπτης ἐστὶ καὶ ἁβρὸς Ἔρως, ὡς Ὀρφεύς φησιν.

L'expression Ζεὺς ὁ πανόπτης ne se trouve guère que là et dans le commentaire de Proclus sur le *Timée*, IIe part., p. 102.

Quant aux oracles chaldaïques, voici ceux qui sont cités dans ce commentaire sur l'*Alcibiade*:

P. 26. Le Père a mis dans toute chose le lien enflammé de l'amour.

Πᾶσι γὰρ, ὡς τὰ Λόγιά φησιν, ἐνέσπειρεν ὁ πατὴρ δεσμὸν πυριβριθῆ Ἔρωτος.

P. 40. Ne regardez pas les dieux que le corps ne soit purifié.

Διὸ καὶ οἱ θεοὶ παρακελεύονται μὴ πρότερον εἰς ἐκείνους βλέπειν, πρὶν ταῖς ἀπὸ τῶν τελετῶν φραχθῶμεν δυνάμεσιν,

Οὐ γὰρ χρὴ κείνους σὲ βλέπειν, πρὶν σῶμα τελεσθῇς.

Καὶ διὰ τοῦτο τὰ Λόγια προστίθησιν ὅτι τὰς ψυχὰς θέλγοντες ἀεὶ τῶν τελετῶν ἀπάγουσιν.

P. 51. Là est l'unité paternelle.....

Ὅπου πατρικὴ μονάς ἐστι, τὸ Λόγιόν φησι·

P. 52. Cette trinité gouverne et constitue toutes choses.

Πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε, φησὶ τὸ Λόγιον, κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστι, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῖς θεουργοῖς οἱ θεοὶ παρακελεύονται διὰ τῆς τριάδος ταύτης ἑαυτοὺς τῷ θεῷ συνάπτειν.

P. 64. Il pénètre tout et unit tout.

Τοῦτον γὰρ δὴ τὸν θεὸν συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα καὶ τὰ Λόγια καλεῖ.

P. 65. Il s'élança le premier de l'intelligence
Revêtu de feu, et comme un feu qui unit tout.

. . . . . . Ὅς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος
Ἑσσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσμιον·

P. 117. L'étouffoir du véritable amour.

Οὕτω γὰρ αὐτὸν ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης ἐπωνόμασεν, ὥσπερ οἶμαι, καὶ τὰ Λόγια, πνιγμὸν Ἔρωτος ἀληθοῦς.

P. 138. *Le dernier vêtement qu'il faut dépouil-*

ler, c'est l'ambition, afin qu'étant à nu, comme disent les oracles....

Ἔσχατος χιτὼν ἐστιν ἀποδυτέος ὁ τῆς φιλοτιμίας, ἵνα γυμνῆτες, ὥς φησι τὸ Λόγιον, γεγονότες ἑαυτοὺς τῷ θεῷ προσιδρύσωμεν, λόγος καθαρὸς καὶ εἰλικρινὴς γενόμενοι, καὶ πάντα καταλιπόντες τὰ πάθη περὶ γῆν, ὅπου περ ἐτάχθη, καὶ ταῖς θείαις ζωαῖς ἑαυτοὺς ἐξομοιώσαντες.

P. 177. Sauvées par sa force....

Σωζόμεναι δι' ἑῆς ἀλκῆς.

P. 180. *Jusqu'à ce qu'étant à nu, comme disent les oracles....*

...ἕως ἂν γυμνῆτις γενομένη, κατὰ τὸ Λόγιον, αὐτοῖς συναφθῇ τοῖς ἀΰλοις εἴδεσι καὶ χωριστοῖς.

P. 245. *Il faut fuir la foule des hommes qui marchent en troupeaux, nous disent les oracles...*

Κάτωθεν οὖν ἀρχομένοις φευκτέον τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀγεληδὸν ἰόντων, ὥς φησι τὸ Λόγιον, καὶ οὔτε ταῖς ζωαῖς αὐτῶν οὔτε ταῖς ἰδιότησι κοινωνητέον.

Quelques-uns de ces fragments étaient déjà connus sans doute, mais d'abord ils suggèrent ou confirment d'excellentes leçons. Le premier, pag. 26, donne πυριβριθῆ, avec Patricius, Leclerc et Hermann, contre περιβριθῆ de Gesner; le second, page 40, τελεσθῇς contre τελεσθῇ de Leclerc. Ensuite le quatrième fragment, page 52, est tout nouveau et ne se trouve ni dans Stanley, ni dans Patricius, ni dans Leclerc [1]. Le

[1] M. Creuzer, à l'occasion de ce quatrième fragment, cite

cinquième fragment, page 64, ne semble pas non plus se trouver ailleurs, ni les sixième, septième et huitième, pages 117, 138, 177, ni le dixième et dernier, page 245. Ainsi se montre déjà l'utilité de la publication de ce commentaire sur l'*Alcibiade*.

Il renferme aussi plusieurs passages importans relatifs aux pythagoriciens; mais comme ce ne sont point des fragments, mais d'assez longues allusions, au lieu de citer le texte grec, il nous suffira de donner en français une idée de chacun de ces passages.

Placé entre l'Orient et la Grèce, ne pouvant résister à l'esprit nouveau qui décomposait peu à peu les mythes, et ne voulant pas non plus y céder entièrement, Pythagore eut le courage de ne pas consentir aux fables de la religion populaire qui dégradaient la vérité et faussaient l'intelligence, sans avoir celui de présenter la vérité dans sa simplicité majestueuse et de donner à la philosophie sa véritable forme. Il prit donc un moyen terme entre ces deux partis, et cessant d'être sacerdotal, sans cesser d'être aristocratique, également éloigné de la soumission aveugle de la multitude à la foi populaire, et de l'indépendance philosophique et démocratique de l'école ionienne, Pythagore échangea les fables pour

en note un autre oracle qui, dans le manuscrit de Darmstadt, est rapporté à la marge et opposé à celui que Proclus nous a conservé.

les symboles. C'était déjà un pas immense. Pythagore défendit de divulguer le fond des mystères et ce qui n'était enseigné qu'aux initiés; mais il permit de le montrer symboliquement[1].

Aussi pour les Pythagoriciens tout était symbolique, le langage humain, comme la nature : certains mots servaient de signes mystiques à certaines idées. Celui de père, par exemple, avait la vertu symbolique de rappeler l'âme à son auteur. Il est certain que Platon avait gardé quelque chose de l'esprit pythagoricien; mais Proclus[2] subtilise, quand il prétend que Platon emploie souvent dans l'*Alcibiade* le nom de père et en général les appellations patronymiques dans leur intention pythagoricienne, et lui-même est forcé d'avouer qu'appeler un homme par le nom de son père était d'ailleurs dans les habitudes homériques et dans l'esprit de la politesse grecque.

Aux yeux des pythagoriciens, la nature était un symbole d'un idéal invisible qui se révélait et parlait à l'âme par les formes mêmes de l'organisation physique. Entre toutes les formes, la figure de l'homme était éminemment symbolique : de là la science de lire le caractère dans les traits de la figure et dans toute l'habitude du corps[3], propre aux pythagoriciens.

[1] P. 25. Τὰ ἐν ἀποῤῥήτοις δηλούμενα διὰ τῶν συμβόλων ἐπετήδευον καὶ τὸ φαινόμενον αὐτῶν ὡς ἐκείνων τὴν δύναμιν ἀπεικονιζόμενον παρεφύλαττον. — [2] *Ibid.* — [3] P. 94.

De tous les attributs de la divinité, celui qui les avait le plus frappés était cette puissance bienfaisante, qui répand partout l'ordre et l'harmonie avec le plus parfait à propos. De là le nom de Καιρός [1].

Ils appelaient τόλμα [2] l'action par laquelle un être sort de lui-même pour se mettre en rapport avec un autre et agir sur lui, la force intérieure, l'énergie qui met une nature quelconque en dehors d'elle.

Selon les pythagoriciens, toutes les vertus ne sont que des routes pour arriver à l'amour [3], vérité profonde qui sépare les deux parties de la morale, l'une toute spéciale qui se compose de probité et d'exacte justice, l'autre de charité et d'amour; vérité que le christianisme a popularisée et qu'Aristote exprime fort bien [4], lorsqu'il dit que si tout le monde s'aimait il n'y aurait plus besoin de justice, parce qu'il n'y aurait plus de tien ni de mien; et qu'au contraire, la justice fût-elle observée, il y aurait encore besoin du lien de l'amour.

Pythagore disait que le nombre est la plus sage de toutes les choses, et qu'ensuite ce qu'il y a de plus sage est de donner aux choses les noms qui leur conviennent. C'est dans Proclus même [5], et aussi dans Iamblique, qu'il faut voir le développement de cette pensée.

[1] P. 121. — [2] P. 132. — [3] P. 221. — [4] *Mor. à Nicom.*, VIII, 1. — [5] 259.

Ce commentaire ne cite qu'une seule fois Empédocle, et pour rappeler qu'Empédocle donnait à Dieu le nom de Σφαῖρος [1]. Quant aux philosophes de l'école d'Élée, l'index de M. Creuzer porte, il est vrai, le nom de Parménide : mais il ne faut pas s'y tromper ; malgré l'index, il ne s'agit pas de Parmenide lui-même, mais bien du dialogue de Platon, que le passage de Proclus désigne évidemment, puisque, quelques lignes après ces mots qui ont fait illusion à M. Creuzer, ὥσπερ ἡμᾶς ὁ Παρμενίδης ἀναδιδάσκει, on lit ὅθεν δὴ Σωκράτης ἐπὶ τέλει τοῦ διαλόγου.... [2]

Il n'y a qu'un seul philosophe ionien cité dans ce commentaire, savoir, Héraclite, dont Proclus nous conserve ici un fragment entièrement nouveau, mais d'une difficulté qui fait trop bien comprendre comment les contemporains d'Héraclite lui avaient donné le nom de Σκοτεινός. S'il paraissait tel à ses contemporains, on peut penser ce qu'il doit nous paraître aujourd'hui, à la distance de plus de deux mille ans. On en jugera par le fragment suivant. Proclus dit, à l'occasion de la démocratie et contre elle, que plus on se rapproche de l'unité, plus on est près de ce qui est vrai et de ce qui est bien, et que plus on tombe dans le multiple et la multitude, plus on s'écarte de la raison. Il ajoute [3] : Ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ

[1] P. 113. Voyez Sturz., *Empédocl.*, p. 277-292. — [2] P. 40. — [3] P. 255-256.

γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γάρ, φησὶ, νόος ἢ φρὴν δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλων χρειῶν τε ὁμίλων, οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. Ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος. Au premier coup d'œil, ce passage est véritablement indéchiffrable ; mais il reste si peu de chose d'Héraclite, que c'est un devoir pour nous d'essayer de comprendre ce passage et de l'éclaircir. Fabricius, qui connaissait le commentaire sur l'*Alcibiade* par le manuscrit de Hambourg, en avait tiré cette phrase, qu'il avait insérée dans une note de son édition de Sextus Empiricus [1] ; mais, ne la comprenant pas, il se contenta d'en citer le commencement : Τίς γὰρ αὐτων, φησί, νόος ἢ φρὴν, et la fin ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί, mettant dans l'intervalle le signe d'une omission ou d'une lacune. Ce n'était pas une lacune qui était dans le manuscrit de Hambourg, mais une portion de phrase inintelligible. Schleiermacher, qui n'avait pas le manuscrit de Hambourg, mais seulement la citation tronquée de Fabricius, n'a pas eu de peine à expliquer le commencement et la fin de la phrase [2]. M. Werfer a essayé de restaurer ce passage comme il suit : Τίς γὰρ, φησὶ, νόος ἢ φρὴν δήμῳ αἰδοῦς ἠπιοτήτων τε καὶ διδασκαλιῶν χρειῶν τε ὁμίλῳ. *Quæ, inquit, mens sive sen-*

[1] P. 397. — [2] *Museum des Alterth. von Buttmann.*, T. 1er, 3e cahier.

sus in multitudine inest verecundiæ, mansuetudinis præceptionumque et eorum quæ verè sint populo utilia. La correction n'est pas heureuse. D'abord, qui ne voit que cette locution, νόος ἢ φρὴν αἰδοῦς, pour dire le sens de la pudeur, n'est pas du tout grecque? Νόος et φρὴν sont absolus, et ne peuvent se rapporter à αἰδοῦς, encore bien moins à ἠπιοτήτων et à διδασκαλιῶν. Ensuite pourquoi le pluriel ἠπιοτήτων, sinon pour rendre compte jusqu'à un certain point de ἠπιόων τε? Il en est de même du pluriel διδασκαλιῶν. Χρειῶν τε ὁμίλῳ, choses utiles au peuple, se rapportant au sous-entendu πραγμάτων, et non à διδασκαλιῶν, est totalement inadmissible, sans compter que si Héraclite eût voulu dire que le peuple n'a pas le sentiment des choses qui sont utiles au peuple, il aurait répété δήμῳ. M. Creuzer cite la correction de Werfer sans se prononcer d'aucune manière ni fournir aucune lumière. Il se contente de remarquer que cette pensée d'Héraclite a été imitée par Euripide (*Iphig. Taur.* 678), et d'indiquer les variantes de ses manuscrits. Voici ces variantes : au lieu de τίς γὰρ φησὶ, le manuscrit de Hambourg et deux manuscrits de Munich donnent τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ; au lieu de ἠπιόων, un manuscrit de Munich ἠπίων; au lieu de διδασκαλιῶν, un manuscrit de Munich διδασκάλῳ, et rien de plus. Le manuscrit de Paris donne[1] : τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ,

[1] Voyez l'édit. de Paris, T. III, p. 115-116.

νόος ἢ φρὴν, δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλῳ χρειῶν τε ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι...... Διδασκάλῳ ὁμίλῳ est une très-bonne leçon qui peut aider à résoudre les autres difficultés. Le point fondamental que n'a pas aperçu M. Werfer, est qu'il faut mettre οὐκ εἰδότες en rapport avec ce qui précède; et pour cela il faut trouver quelque verbe au pluriel : or ce verbe se présente à nous dans χρειῶν τε qui est peut-être là pour χρῶνται, ce qui éclaircirait déjà la phrase controversée. *Quelle peut être*, dit Héraclite, *l'intelligence ou le bon sens de pareilles gens*, τίς γὰν αὐτῶν νόος ἢ φρὴν; car nous regardons encore comme un point incontestable que αὐτῶν νόος ἢ φρὴν, que donnent les manuscrits, doit subsister et former une phrase séparée; *quel peut être leur bon sens, eux qui prennent le peuple pour maître, ne voyant pas que......* διδασκάλῳ χρῶνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι. Reste δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ; mais il est probable qu'il en est du τε de ἠπιόων τε comme du τε de χρειῶν, et qu'il est la terminaison d'un verbe passif ou moyen au présent et à la troisième personne du pluriel. C'est ce verbe qu'il faut retrouver dans αἰδοῦς ἠπιόων τε. Ἠπιόων τε est vicieux et ne peut rester. Il y a sur ce mot une variante; elle ne sert à rien, mais elle prouve que ἠπιόων τε est douteux, et autorise sur ce point une correction un peu forte. Or, en fondant ἠπιόων τε avec αἰδοῦς, on peut obtenir αἰδοῦνται, et si αἰδοῦνται paraît trop court pour la place ma-

térielle des deux mots qu'il remplace, on peut y substituer αἰσχύνονται, en changeant δήμων en δῆμον. Ainsi en résumé on lirait : τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ, νόος ἢ φρήν; δῆμον αἰσχύνονται καὶ διδασκάλῳ χρῶνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι..... *Insensés qui prennent garde à l'opinion du peuple et prennent pour maître la multitude, ne voyant pas que le grand nombre ne vaut rien.* Nous ne prétendons pas que cette correction ne laisse plus rien à désirer, mais nous la donnons ici comme préférable encore à celle de Werfer, et pour qu'elle fraye la route à une meilleure.

La seconde époque de la philosophie grecque, qui va depuis Socrate jusqu'aux Alexandrins, et embrasse les cinq grandes écoles des Platoniciens, des Péripatéticiens, des Épicuriens, des Stoïciens et des Sceptiques, a laissé beaucoup plus de monuments que la première, et il en devait être ainsi. En effet, c'était alors le temps où l'esprit grec, dégagé de tout élément et presque de tout contact étranger, après avoir traversé les mythes qui présidèrent et suffirent à son enfance, et les deux tendances opposées de l'empirisme ionien et de l'idéalisme dorien, les combat et les réfute l'une par l'autre, ou plutôt les combine ensemble, et, réunissant à la sévérité dorienne la liberté des Ioniens, vivifiant la première par la seconde, épurant la seconde par la première, commence dans Athènes, c'est-à-dire, non plus dans une petite ville d'une colonie obs-

cure, mais dans la capitale même de la civilisation grecque, une philosophie véritablement grecque, une ère nouvelle qui, dans les arts de la pensée, est précisément ce qu'est celle de Phidias et de Sophocle dans les arts du dessin et de la parole. Deux hommes ont attaché leur nom à cette grande époque, deux hommes d'un génie différent mais égal; car si Platon est supérieur à Aristote pour les idées, Aristote est supérieur à Platon pour la forme. Depuis Platon, le fondement de la philosophie et toutes les bases de son développement ultérieur sont posées; depuis Aristote, la forme et la méthode de ses ouvrages est restée et restera la forme nécessaire de la philosophie, pour jamais arrachée à toute autre autorité et à tout autre guide que la raison seule, l'évidence naturelle et la puissance de la vérité, libre de toute alliance étrangère. Heureusement il était impossible que ces deux grands hommes, entourés comme ils l'étaient de toutes les ressources d'une civilisation avancée, n'élevassent point des monuments assez nombreux et assez solides pour résister au moins en partie à toutes les causes de destruction. Aussi la plupart de leurs ouvrages sont-ils arrivés jusqu'à nous; et si quelques-uns ont péri, en revanche on leur en a beaucoup attribué qui ne leur appartiennent pas. Platon et Aristote, comme auparavant Pythagore, Orphée et peut-être Homère, ont éclipsé de leur gloire celle de leurs

successeurs et imitateurs immédiats, et l'on a rapporté aux maîtres les meilleurs ouvrages sortis de leur école. Voilà pourquoi il n'est pas inutile de constater quels sont, aux différents âges de l'antiquité, les écrits que l'on a regardés comme appartenant ou n'appartenant pas à Platon ou à Aristote; et un des moyens de parvenir à ce résultat est de constater d'abord quels sont, à ces différents âges, ceux de leurs écrits qui sont mentionnés par les auteurs. Quand, par exemple, on trouve que tel ouvrage, répandu aujourd'hui sous leur nom, n'est pas cité une seule fois avant une époque assez récente, on peut tirer de ce silence, quoique avec une extrême circonspection, des inductions sur le plus ou moins d'authenticité de cet ouvrage. C'est dans cette vue que nous donnerons ici la liste des écrits de Platon et d'Aristote que Proclus cite dans ce commentaire sur l'*Alcibiade*, bien convaincus que de pareils relevés, quand ils seront nombreux, fourniront des données utiles à la critique moderne. Les dialogues de Platon que Proclus cite le plus souvent, outre l'*Alcibiade*, sont la *République* [1], le *Timée* [2], le *Gorgias* [3], le *Théétète* [4], le *Phèdre* [5], le

[1] P. 21, 29, 70, 74, 75, 90, 99, 110, 137, 160, 197, 214, 218, 223, 317. — [2] P. 3, 26, 44, 51, 65, 72, 73, 74, 112, 134, 165, 202, 207, 247, 291, 322. —[3] P. 138, 220, 235, 256, 272, 289, 305, 310 323. —[4] P. 28, 42, 82, 110, 112, 155, 214, 228, 262 (cette citation manque dans l'index), 284. —[5] P. 26, 29,

Banquet [1], le *Phédon* [2] et les *Lois* [3]. Le *Sophiste* [4], le *Philèbe* [5], le *Politique* [6], le *Cratyle* [7], sont moins souvent mentionnés, ainsi que le *Protagoras* [8], le *Ménon* [9], l'*Apologie* [10], le *Charmide* [11], le *Lachès* [12], le *Théagès* [13] et les *Lettres* [14]. Voilà les seuls dialogues dont il soit ici question ; et il est à remarquer que, dans tout ce commentaire sur l'*Alcibiade*, jamais ce dialogue n'est appelé le *premier Alcibiade*, excepté dans le titre, qui évidemment n'est pas de Proclus, et que jamais il n'est parlé d'un *second Alcibiade*, silence bien étrange si Proclus l'eût connu ou l'eût jugé de Platon. Il est encore à remarquer que jamais non plus il n'est fait mention de la seconde inscription du dialogue : ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως ; pour la trouver, il faut descendre un siècle entier après Proclus, jusqu'à Olympiodore, sans parler de Diogène de Laerte dont l'autorité représente, il est vrai, celle des critiques où il a du puiser.

36, 56, 77, 79, 84, 117, 147, 148, 174, 227, 272, 306, 320, 328 ; l'index marque, 264, une citation qui manque.

[1] P. 30, 35, 46, 58, 64, 69, 72, 89, 129, 131, 189, 313, 329, 330 ; l'index marque, p. 183, une citation qui manque. — [2] P. 5, 75, 174, 191, 217. — [3] P. 3, 59, 97, 103, 113, 160, 221, 293 ; l'index marque, p. 195, une citation qui manque. — [4] P. 210. L'index marque, p. 34, une citation qui manque. — [5] P. 153. — [6] P. 191. — [7] P. 22, 195. — [8] P. 253. — [9] P. 185, 329. — [10] P. 39, 79, 159. — [11] P. 160. — [12] P. 235. — [13] P. 79. — [14] P. 183.

La critique avait sans doute des arguments supérieurs, et, comme on dit, des arguments intrinsèques, pour nier l'authenticité du *second Alcibiade* et de la seconde inscription du premier; mais le silence absolu d'un philosophe du cinquième siècle, dans un commentaire spécial de l'*Alcibiade* est un argument extérieur que la critique ne peut pas non plus négliger, et que lui fournit la publication de ce commentaire, avec cette réserve toutefois que le commentaire est incomplet, et pourrait à la rigueur, mais contre toute vraisemblance, contenir dans la partie perdue ce qui manque dans celle qui nous a été conservée, et qui forme déjà un vol. in-8° de 340 pages. L'autorité d'Aristote est moins souvent invoquée par Proclus que celle de Platon : les seuls ouvrages cités sont les *Analytiques postérieures* [1], le Traité *du Ciel* [2], les *Morales à Nicomaque* [3], la *Métaphysique* [4], la *Rhétorique* [5], et un autre ouvrage qui peut être ou le Traité de *l'Ame*, ou les *Catégories*, ou les *Topiques* [6] : car il est à remarquer que, pour Aristote, les ouvrages ne sont jamais expressément désignés, et que ç'a été la tâche, toujours habilement remplie, du savant éditeur, de

[1] P. 247, 275, 338; on ne retrouve pas dans Proclus la citation des *premières Analytiques* indiquée dans l'index de M. Creuzer, sous la page 35. — [2] P. 162, et peut-être aussi dans le même endroit *la Politique*. — [3] P. 221. — [4] P. 168. — [5] P. 23. — [6] P. 237.

retrouver les écrits d'Aristote auxquels se rapportent les allusions indirèctes du philosophe alexandrin [1]. Les péripatéticiens ne sont cités qu'une fois [2], ainsi que Théophraste [3]. Nous ne trouvons pas non plus de renseignements importants sur les écoles inférieures, qui remplissent la seconde époque. Les épicuriens ne sont cités qu'une seule fois [4]; et dans un commentaire sur un dialogue tellement empreint de stoïcisme, que M. Boëck a pu, sans invraisemblance, l'attribuer à un stoïcien, nous avons trouvé tout au plus quatre ou cinq maximes stoïques déjà connues que nous ne rapporterons pas ici, mais qui eussent mérité une mention dans l'index de M. Creuzer [5]. Il ne faut pas oublier qu'il est plusieurs fois question d'Antisthènes, dont il nou sreste si peu de chose; et si là première citation [6] ne nous apprend guère que ce que nous savions déjà par Athénée, l'opinion sévère du rigide Antisthènes sur l'élégant et voluptueux Alcibiade, si la seconde se rapporte au même sujet [7], la troisième citation nous conserve une phrase entière du plus célèbre de ses ouvrages, dont le nom seul

[1] Ὡς φησιν Ἀριστ., ὡς εἴρηται ὑπὸ τοῦ Ἀρις. — [2] Voyez p. 170, T. III de l'édition de Paris. Cette indication manque dans l'index de M. Creuzer. — [3] P. 189, T. III, de l'édition de Paris. — [4] P. 170 de l'édition de Paris. — [5] Édit. de Paris, T. III, p. 59, 64, 158, 170. — [6] P. 98, Creuzer. — [7] P. 114. *Ibid.*

est venu jusqu'à nous, l'Ἡρακλῆς [1]. Mais l'importance historique de ce commentaire s'augmente quand on arrive à la troisième époque de la philosophie ancienne.

Comme la seconde époque de la philosophie grecque est déjà le résumé et la conciliation des tentatives opposées de la première, de même la troisième n'est autre chose que l'entreprise bien autrement difficile de ramener à l'unité toutes les écoles, qui, parties du même tronc, de Platon et d'Aristote, s'étaient, dans leurs ramifications et leurs développements, tellement divisées et combattues, qu'elles ne présentaient plus, vers le premier siècle de notre ère, que le spectacle d'une langueur mortelle et d'une complète dissolution. La base exclusive d'une des écoles particulières de la seconde époque ne suffisait plus à l'esprit humain, agrandi par le combat même et l'anarchie des anciens systèmes et par ses communications nouvelles avec l'Égypte, la Perse et ce même Orient, qui avait déjà fourni à la Grèce ses premières inspirations. Le progrès des temps, trois siècles de critique, le goût de l'érudition, la diffusion des connaissances, l'état général du monde, les conquêtes d'Alexandre et de Rome, la substitution d'Alexandrie à Athènes comme capitale de la civilisation, toutes les reli-

[1] Voyez p. 239 du T. II de l'édition de Paris ; ce morceau précieux n'est pas dans l'index de M. Creuzer.

gions et toutes les doctrines se rencontrant perpétuellement dans ce rendez-vous de tous les peuples, tout imposait à l'esprit grec la nécessité de s'élever à un point de vue universel, en restant fidèle à lui-même, c'est-à-dire, aux idées de Platon et à la méthode d'Aristote. La philosophie grecque à Alexandrie, au deuxième siècle de notre ère, devait être éclectique, et elle le fut. Voilà ce qui explique en partie l'intérêt qu'elle commence à exciter dans un état du monde assez peu différent de celui qui la produisit, aujourd'hui que la philosophie moderne, jeune encore mais déjà embarrassée de ses richesses, songe moins à les augmenter qu'à s'en rendre compte, et sent le besoin d'un sage éclectisme sur la double base de l'ancien spiritualisme et de l'analyse nouvelle; voilà ce qui explique aussi le zèle de quelques personnes à la tête desquelles est assurément l'illustre auteur de la *Symbolique*, pour tirer de l'oubli et remettre en honneur les monuments de l'école d'Alexandrie, et ce qui justifiera le soin presque minutieux avec lequel nous allons rechercher dans cette publication nouvelle de M. Creuzer les moindres documents qu'elle pourra nous fournir sur la suite des philosophes alexandrins jusqu'au siècle de Proclus.

On n'y trouve, relativement à Plotin, que trois passages [1] peu importants; mais on est

[1] P. 34, 73, 133.

bien dédommagé par une assez longue citation d'Amélius [1], qu'il faut recueillir et ajouter au petit nombre de fragments qui nous restent de ce disciple célèbre de Plotin. Il paraît qu'Amélius, et nous le savions déjà par Porphyre dans la vie de son maître, s'était beaucoup occupé de la question théologique qui agitait alors tous les esprits, celle des démons. Proclus nous apprend positivement que, selon Amélius, les démons n'étaient pas autre chose que les dieux eux-mêmes considérés comme répandus partout, opinion qui semble à Proclus une hérésie grave qu'il combat avec soin, s'efforçant de prouver, d'après les principes de l'orthodoxie païenne, telle que la maintenaient les Alexandrins, qu'à la rigueur les démons ne sont pas des dieux, mais des intermédiaires entre les dieux et le monde, les ministres des dieux, soit dans la nature, soit dans l'âme humaine. Porphyre n'est ici mentionné qu'une seule fois, mais avec cela de particulier qu'il est désigné sous le nom de l'Égyptien, ὁ Αἰγυπτίος, parce qu'il était de Tyr en Célésyrie, et nous ne nous rappelons pas que Porphyre soit ailleurs désigné de cette manière [2]. Mais c'est relativement à Iamblique que ce commentaire de Proclus nous fournit des renseignements curieux et complètement nouveaux. En effet, si nous ne nous trompons, il résulte de

[1] P. 70. — [2] P. 73; cette citation manque dans l'index.

plusieurs passages qu'Iamblique avait lui-même composé un commentaire sur l'*Alcibiade*, et Proclus nous a conservé de quoi nous faire une idée juste et étendue de l'ouvrage entier. Nulle part ailleurs dans l'antiquité il n'est fait mention de ce commentaire d'Iamblique, et le même auteur qui nous révèle la perte que nous avons faite, nous aide en même temps à la réparer. Nous indiquerons ici successivement les passages de Proclus qui peuvent servir à reconstruire en partie le commentaire perdu d'Iamblique.

L'Alcibiade [1] étant le point de départ de toute philosophie, *c'est sans doute pour cela*, dit Proclus, *qu'Iamblique le met à la tête des dix dialogues dans lesquels, selon lui, est concentrée toute la philosophie de Platon. Mais quels sont ces dix dialogues fondamentaux, quel est leur ordre, et comment contiennent-ils tous les autres? C'est ce que nous avons expliqué ailleurs*. M. Creuzer ne dit point où Proclus avait donné ces explications qu'il serait aujourd'hui si précieux de connaître, et nous avouons que nous ne savons pas plus que lui dans quel ouvrage de Proclus on peut les trouver. D'un autre côté, nous ne voyons, dans aucun ouvrage qui nous reste d'Iamblique, la réduction de tous les dialogues de Platon à dix et l'*Alcibiade* mis au premier rang. Il n'y aurait pas là pourtant de

[1] P. 11.

quoi faire conclure précisément l'existence d'un commentaire perdu d'Iamblique sur l'*Alcibiade*, si les passages suivants ne levaient tout doute à cet égard.

2° Proclus[1], après avoir bien fixé le but de l'Alcibiade, passe en revue les opinions les plus célèbres sur la manière de le diviser, et finit par déclarer qu'il adopte entièrement celle d'Iamblique, qui divise l'*Alcibiade* en trois grands points, auxquels se rapporte tout le reste. Ces trois points, le but fondamental du dialogue, savoir, la connaissance de soi-même, préalablement fixée, sont :

1° L'art de retrancher les erreurs de l'esprit qui s'opposent à la vraie connaissance de nous-mêmes.

2° L'art de retrancher les passions qui s'opposent à la vertu, troublent la conscience et la vue distincte de nous-mêmes.

3° L'art de rentrer en soi, de s'élever par tous les degrés de la conscience à la contemplation de l'essence de l'âme, et l'art de retenir et d'épurer cette contemplation.

Tout dépend de ces trois points, qui dépendent eux-mêmes du but principal ; et c'est dans cette division vraiment philosophique que trouvent leur place les autres divisions tirées de l'ordre logique et de l'ordre oratoire.

[1] P. 13.

Ce morceau, que nous avons fort abrégé, lève déjà toute difficulté, puisque Iamblique est positivement cité parmi les autres commentateurs de l'*Alcibiade*, et qu'on nous fait connaître son opinion sur les deux points les plus importants pour un commentateur, le but du dialogue et ses divisions. Resterait à savoir quelles étaient les idées d'Iamblique sur les endroits les plus remarquables et les plus controversés de l'*Alcibiade;* or on les trouve développées ou indiquées par Proclus, à mesure que l'on avance dans l'ouvrage que nous examinons.

3° Socrate appelle Alcibiade fils de Clinias; à cette occasion, Proclus ne manque pas de prêter à Platon [1] les intentions mystiques des pythagoriciens, qui se servaient des appellations patronymiques dans un but moral, et il s'appuie sur l'autorité d'Iamblique. « Cette expression » (fils de Clinias), dit-il, convient merveilleusement dans un entretien où il est question de » l'amour, comme le dit le divin Iamblique; car » l'appellation patronymique indique un amour » mâle et éloigné de toute idée sensuelle; dans » un ordre supérieur, tout amour se rattache au » père. » Cette explication d'une expression de l'*Alcibiade* ne pouvait guère trouver sa place que dans un commentaire spécial sur ce dialogue.

[1] P. 25.

4° Proclus cite encore [1] l'opinion d'Iamblique sur le passage célèbre de l'Alcibiade, où Socrate parle de son démon familier, et plus loin [2] sur la question générale des démons. Après avoir exposé les objections, il rapporte et développe, d'après Iamblique et d'après Syrien, trois considérations qui, selon lui, peuvent servir à les résoudre. Ce fragment est extrêmement précieux; mais son étendue, qui d'ailleurs est un avantage de plus, nous force à le signaler seulement à l'attention des amis de la philosophie ancienne.

5° Enfin, sur une expression de Platon, Proclus nous donne d'abord [3] l'explication verbale et ensuite l'explication théologique d'Iamblique, qu'il appelle presque toujours le divin, ὁ θεῖος, parce qu'en effet c'est toujours le point de vue théologique qu'Iamblique recherche et préfère.

Toutes ces citations, tant sur des points importants que sur d'autres qui le sont moins, établissent incontestablement que Proclus avait sous les yeux un commentaire d'Iamblique sur l'*Alcibiade*, qu'on pourrait presque reconstruire à l'aide des fragments qu'il nous a conservés.

Proclus nous apprend encore qu'outre Iamblique, l'*Alcibiade* avait trouvé beaucoup d'autres commentateurs célèbres [4]; malheureusement il ne les nomme pas.

[1] P. 84. — [2] P. 88. — [3] P. 126. — [4] Ἄλλων πολλῶν καὶ κλεινῶν ἐξηγητῶν λόγοι.

Ces commentateurs ne s'entendaient pas assez sur le but de l'*Alcibiade* [1].

Quelques-uns de ces anciens commentateurs, semblables en cela à beaucoup de modernes, ne voyant dans les dialogues de Platon que ce qui est à la surface, rapportaient l'*Alcibiade* à la personne même d'Alcibiade, et le considéraient exclusivement sous le point de vue de l'histoire et du drame. Proclus, en deux endroits, réfute cette opinion superficielle : « La science, dit-il [2], ne considère pas ce qui est propre à un seul individu, mais ce qui est universel, et s'applique à tous les êtres. » Et plus bas : « Un point de vue » purement historique et dramatique est indigne » d'un philosophe. Ici le drame et l'histoire ne » sont pas le but, comme l'ont pensé quelques » commentateurs, mais de simples moyens qui » se rapportent au but philosophique de l'en- » semble, comme l'ont pensé nos maîtres, et » comme ailleurs nous l'avons exposé nous- » mêmes [3]. » Ces maîtres doivent être Iamblique et Syrien, qu'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, il cite encore, sans les séparer, sur un point important de ce dialogue; ce qui nous porterait assez à croire que Syrien aussi avait réellement commenté l'*Alcibiade*, ou que, du moins, c'est sous les auspices et d'après les

[1] *Ibid.* Προθέσεις οἱ μὲν ἄλλας, οἱ δὲ ἄλλας αὐτοῦ γεγράφασιν. — — [2] P. 7-8. — [3] P. 18-19. Ὥσπερ καὶ τοῖς ἡμετέροις δοκεῖ καθηγεμόσι καὶ ἐν ἄλλοις μετρίως ὑπέμνησται.

leçons de Syrien, son maître [1], que Proclus avait rédigé ce commentaire, comme Marinus nous apprend que Proclus l'avait fait pour d'autres dialogues de Platon, et entre autres pour le *Timée* [2]. Quant à l'ouvrage de Proclus, auquel Proclus lui-même nous renvoie, nous ne pouvons dire quel il est. C'est probablement un des nombreux ouvrages perdus de Proclus; car, dans tous ceux qui nous restent, nous ne rencontrons rien qui se rapporte à ce passage, et M. Creuzer, dans ses notes, ne nous fournit aucune lumière.

D'autres commentateurs n'avaient vu à l'*Alcibiade* qu'un but dialectique et oratoire, comme si [3] la rhétorique et la dialectique étaient autre chose que des moyens. D'autres enfin avaient considéré l'*Alcibiade* sous le rapport religieux et mythologique, parce qu'il y est traité du démon de Socrate et de la contemplation de l'essence divine; mais [4] la connaissance de toute essence étrangère, que cette essence appartienne aux dieux ou qu'elle appartienne à des démons, a pour condition préalable la connaissance de l'essence de nous-mêmes, dans laquelle nous est donnée d'abord toute idée d'essence. C'est donc par-là que Platon doit débuter, et le vrai but de l'*Alcibiade* est la nature humaine.

[1] *Ibid.* Τῷ ἡμετέρῳ καθηγεμόνι. — [2] Marinus, *Vie de Proclus*, édit. de M. Boissonn., p. 11. — [3] P. 8. — [4] *Ibid.*

Les commentateurs ne différaient pas seulement sur le but de l'*Alcibiade*, ils différaient aussi sur la manière de le diviser. Proclus nous rapporte que les uns le divisaient littérairement et oratoirement d'après les catégories oratoires convenues, savoir, l'éloge, le blâme, l'exhortation, etc. : mais, dit Proclus, ces commentateurs sont à trois degrés au-dessous de la vérité [1], occupés seulement de ce qu'il y a de moins important, s'attachant aux formes et oubliant les choses. Au-dessus de ces commentateurs sont ceux qui cherchent au moins à diviser l'*Alcibiade* selon ~~les lois~~ de la dialectique, et qui le résolvent en dix syllogismes, συλλογισμοί, c'est-à-dire en dix points logiques. Proclus énumère ces dix points, loue cette division comme bien supérieure à la division oratoire; mais il ne la met encore qu'au second rang [2], parce qu'elle n'entre pas assez profondément dans les choses et s'arrête aux formes et aux moyens. Alors il propose la division d'Iamblique en trois points essentiels, auxquels peut se rapporter la division dialectique, et lui assigne le premier rang, comme étant véritablement fondée sur la nature des choses. Nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer de nouveau nos regrets que Proclus ne nous ait pas conservé les noms des différents commentateurs dont il expose et réfute si soi-

[1] P. 12. — [2] P. 13.

gneusement les opinions, tant sur la division que sur le but de l'*Alcibiade*.

Si l'on cherche quelles lumières ce commentaire de Proclus jette sur les autres ouvrages de ce philosophe, nous ne trouvons guère que trois endroits qui aient quelque intérêt sous ce rapport. D'abord les deux endroits déjà cité : le premier, où il renvoie à un écrit dans lequel il avait dû expliquer comment en effet, d'après Iamblique, tous les dialogues de Platon pouvaient se concentrer dans des dialogues fondamentaux, et quel était l'ordre véritable de ces dix dialogues; le second, où il déclare avoir suffisamment réfuté ailleurs le point de vue historique et dramatique. Le troisième passage est une allusion [1] à un autre de ses écrits, dans lequel il avait montré que chaque dialogue particulier est une philosophie tout entière, et renferme quelque chose relatif au bien, quelque chose relatif à l'intelligence, quelque chose relatif à l'âme, quelque chose relatif à la forme, et quelque chose relatif à la matière. M. Creuzer ne dit pas quel est cet écrit, et il est probable que c'est encore un des écrits perdus de Proclus.

Enfin, sur la situation du monde à cette époque et sur le christianisme, il n'y a dans tout ce commentaire qu'une seule phrase, où Proclus avoue, avec une sorte de dédain amer,

[1] P. 10.

que la foule déserte l'ancienne religion par pure ignorance; car nous pensons, avec le glossateur du manuscrit du Vatican [1], que c'est ainsi qu'il faut entendre cette phrase : Ἐν γὰρ τῷ παρόντι χρόνῳ περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεοὺς ὁμολογοῦντες οἱ πολλοί, δι' ἀνεπιστημοσύνην τοῦτο πεπόνθασι.

Tels sont les documens historiques que fournit ce commentaire. En résumé, il nous a donné plusieurs sentences chaldaïques qui ne sont point ailleurs; plusieurs fragments orphiques déjà connus, il est vrai, mais seulement par cet ouvrage lorsqu'il était encore inédit; une phrase nouvelle, mais fort obscure, de l'obscur Héraclite; une autre d'Antisthènes, une désignation de Porphyre assez peu commune; il appuie la réputation d'apocryphes qu'avaient déjà le *second Alcibiade* et la seconde inscription du premier; il nous apprend qu'il existait du temps de Proclus un commentaire d'Iamblique sur l'*Alcibiade*, et nous en conserve un grand nombre de fragments qui suffisent pour nous mettre en possession de ce qu'il contenait de plus important; il nous révèle l'existence probable d'un commentaire de Syrien, et l'existence certaine de beaucoup d'autres commentaires célèbres

[1] P. 264. Le manuscrit du Vatican a en marge ψευδῆ, μάταια. Le manuscrit de Hambourg, donné à Hambourg par L. Holstenius, et copié sur celui du Vatican, porte, *Christianos intelligit*, probablement de la main même d'Holstenius, d'après la glose du manuscrit de Rome.

dont Proclus ne nomme pas les auteurs, mais dont il nous rapporte les principales opinions; enfin il met sur la trace de plusieurs ouvrages de Proclus qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Il nous semble qu'en voilà bien assez pour justifier les travaux de M. Creuzer et les nôtres, et placer cette publication à un rang distingué parmi les diverses publications de monumens écrits de l'antiquité qui ont été faites dans ces derniers temps[1].

[1] Pour compléter ce tableau, peut-être faudrait-il citer et discuter ici toutes les locutions nouvelles qu'ajoute aux lexiques ce nouveau monument qui appartient encore à une excellente grécité. Nous nous contenterons de signaler les principales, savoir : ἀνελάττωτος, αὐτόγνωσις, αὐτοδύναμις, αὐτοενέργητος, πεζοφανέστερον, ἑτεροκινησία, αὐτοολότης, αὐτοφυής, Λυραῖος, μονιμότης, πολυμετάβολος, νεαροπρεπὲς, etc.

OLYMPIODORE,

COMMENTAIRE SUR LE PREMIER ALCIBIADE,

INITIA PHILOSOPHIÆ AC THEOLOGIÆ *ex platonicis fontibus ducta, sive Procli et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii; ex codd. manuscr. nunc primum edidit* Fried. Creuzer. Francofurti ad Mœnum. Pars prima, 1820, pars secunda, 1821.

LES ouvrages qui nous restent d'Olympiodore sont :

1°. Un commentaire sur le *Phédon*, dont Forster, Fischer et Wyttenbach ont inséré quelques extraits dans les notes de l'édition que chacun d'eux a donnée de ce dialogue. Sainte-Croix a essayé de le faire connaître dans le Magasin Encyclopédique de Millin, tome Ier, 3e année. MM. Mustoxidi et Schinas en ont publié de nouveaux fragments dans leur συλλογῆ ἀποσπασματίων ἀνεκδότων, Venise, 1817.

2° Un commentaire sur le *Gorgias*, encore inédit, à l'exception de l'Introduction d'environ une douzaine de pages, que Routh a publiée à la suite de son édition du *Gorgias*, d'après l'excellent manuscrit de la bibliothèque royale de Paris, n° 1822, collationné avec celui de la bibliothèque de Saint-Germain, n° 156.

3° Un écrit contre Straton le Péripatéticien, qui se trouverait à la bibliothèque royale de Munich. *Catalog. codd. Biblioth. reg. Bavar.*, Tom. I, pag. 528.

4° Le catalogue de la bibliothèque de Leyde fait mention d'un écrit d'Olympiodore sur l'état de l'âme, séparée du corps, pag. 135, n° 36, et pag. 396, n° 15, ainsi que d'un autre, intitulé προβλήματα εἰς τὸν μύθον.

5° Lambécius dit qu'il y a à la bibliothèque de Vienne des Prolégomènes d'Olympiodore sur toute la Philosophie de Platon. *Codd.* 77, *n°* 3.

6° Un commentaire sur le *Philèbe*, qui se trouve dans presque toutes les bibliothèques de l'Europe, et que M. Stalbaum a publié à la suite de son édition du *Philèbe*, d'après le manuscrit de Seitz, Leipzig, 1821.

7° Le catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de Paris fait mention, sous le n° 2016, d'un commentaire d'Olympiodore sur le *second Alcibiade*.

8° Enfin, le commentaire sur le *premier Alcibiade*, dont M. Creuzer a donné l'édition que nous annonçons, et qui sert de base à cette dissertation.

L'abondance de manuscrits et de secours de tout genre que M. Creuzer a eus à sa disposition pour l'édition du commentaire de Proclus sur l'*Alcibiade*, contraste avec l'extrême disette de matériaux dont il a pu faire usage pour celle du

commentaire d'Olympiodore sur le même dialogue. En effet, le seul manuscrit qu'il ait eu cette fois est celui de Hambourg, donné à la bibliothèque de cette ville par Lucas Holstenius, et copié sur le manuscit 1106 du Vatican; encore cet unique manuscrit est-il rempli de lacunes et très-défectueux. Cependant, n'en ayant aucun autre avec lequel il pût le collationner, M. Creuzer a dû le donner tel qu'il était, sauf à mettre en note ses corrections et ses conjectures. Cette réserve ne peut qu'être approuvée; mais il y a aussi une excessive circonspection à laisser dans le texte les moindre fautes de copiste, comme le fait quelquefois M. Creuzer[1]; car alors il n'y aurait pas de raison pour ne pas réduire une édition à un *fac-simile*. Nous avouons que de pareils scrupules nous semblent un peu superstitieux, surtout avec un écrivain tel qu'Olympiodore, et nous ne voulons pas d'autre autorité contre M. Creuzer que M. Creuzer lui-même, qui, dans d'autres endroits, n'hésite pas à introduire ses corrections dans le texte lorsqu'elles sont parfaitement évidentes[2]. Mais nous nous hâtons d'abandonner de pareilles remar-

[1] Par exemple, p. 140, ὁ ξήνων, et dans la note *scrib.* Ζήνων, et encore même page, ὁ ξήνων dans le texte, et dans la note *scrib.* ὁ Ζήνων.

[2] Comme page 87, Ἀλκιβιάδη pour Ἀλκιάδη. En vérité, si l'éditeur ne laisse point ἀλκιάδη, pourquoi laisser ὁ ξήνων, et si ὁ ξήνων, pourquoi pas ἀλκιάδη?

ques, pour avoir le plaisir de louer sans restriction les notes savantes qui éclaircissent ou rectifient les endroits obscurs ou corrompus du texte, et dont la sobriété et la concision nous paraissent un mérite de plus. Nous regrettons de ne pouvoir offrir ici à M. Creuzer le tribut des variantes du manuscrit de Paris, qui lui eût fourni plus d'une rectification utile; mais nous sommes pressés d'arriver à l'examen de ce qu'il peut y avoir d'important pour l'histoire de la philosophie, dans cet ouvrage d'Olympiodore.

Olympiodore est si peu connu, que la plupart des historiens de la philosophie, même les plus estimés pour l'étendue et l'exactitude de leurs recherches, comme Tiedemann, Tennemann et Rixner, font à peine mention de son nom, et que des savants comme Fabricius et Lambecius disputent sur l'époque où il a vécu; et il n'en pouvait guère être autrement, puisqu'il y a quelques années aucun de ses ouvages n'avait vu le jour. C'est seulement depuis la publication récente de quelques-uns d'entre eux, qu'Olympiodore nous a fourni et sur lui-même et sur l'époque où il a paru des données précises et certaines. On est sûr aujourd'hui qu'Olympiodore appartient au VI[e] siècle. Fabricius[1] l'avait déjà démontré contre Lambecius[2], par cette

[1] *Bibl. gr.*, IX, p. 421, éd. Harl. — [2] L. VII, p. 51 sqq.; p. 113, éd. Koll.

raison décisive que, dans ce commentaire, Olympiodore cite Proclus et même Damascius, qui est incontestablement[1] du temps de Justinien. Fabricius parlait ainsi sur une première étude du manuscrit de Hambourg. Un examen approfondi de ce même manuscrit a fourni à M. Creuzer le moyen de fixer avec plus de précision l'âge de ce commentaire d'Olympiodore. En effet, on y lit que Platon n'ayant voulu aucun salaire pour ses leçons, « ses successeurs ont conservé cet usage, même jusqu'à » cette époque, quoiqu'il y ait déjà eu beaucoup » de confiscations des biens dont les écoles » étaient dotées[2]. » Ceci suppose deux choses, d'abord que cette phrase a été écrite au temps où Justinien dépouillait les écoles, ensuite qu'elle a été écrite avant le temps où ce même Justinien, sous le consulat de Décius, fit fermer toutes les écoles et même l'école d'Athènes, ce qui fut le dernier coup porté à la philosophie et à la civilisation ancienne. Or, on sait positivement que le consulat de Décius est de l'année 529. On peut donc conclure avec certitude que ce commentaire sur l'*Alcibiade* a été écrit un peu avant cette époque, c'est-à-dire dans les premières années du VI[e] siècle. M. Creuzer prouve encore[3] surabondamment ce qu'avait déjà avancé Fabri-

[1] Suidas, Δαμάσκιος — [2] Creuz., édit., p. 141. Zonaras, *Annal.*, XIV, 6, p. 63, éd. Paris. Suidas, Πρεσβεῖς. — [3] *Proœm.*, p. 15.

cius, savoir, que l'auteur du commentaire sur l'*Alcibiade* n'est point Olympiodore le péripatéticien, un des maîtres de Proclus, dont le commentaire aurait été interpolé postérieurement, comme le voulait Lambecius, par un autre Olympiodore, dans les endroits qui portent un caractère de platonisme. Fabricius avait déjà remarqué qu'à ce compte presque tout ce commentaire serait interpolé, et M. Creuzer fait voir qu'en voulant détacher du tissu total les fils qui paraissent empreints d'une couleur platonicienne, on déchirerait et détruirait toute la composition. De plus, ce commentaire à la main, M. Creuzer démontre[1] que, loin d'être favorable à l'école péripatéticienne, Olympiodore est au contraire plus que sévère envers elle.

Après avoir fixé le siècle d'Olympiodore, il eût été à désirer que M. Creuzer essayât de déterminer sa patrie. C'est ce qu'il eût pu faire aisément avec une phrase de ce même commentaire, de laquelle il résulte qu'Olympiodore était d'Alexandrie, ou du moins qu'il habitait cette ville et probablement y professait, lorsqu'il écrivait ce commentaire sur l'*Alcibiade*. En effet, dans la vie de Platon, qui fait partie de ce commentaire, on lit qu' « un nommé Anatolius, réci» tant ici à Vulcain, gouverneur de la ville, ce » vers de Platon: Viens, ô Vulcain! Platon

[1] *Ibid.*

» t'appelle, parodia ainsi ce vers: Viens, ô Vul» cain ! le phare t'appelle. » *Ici*, *la ville*, *le phare* indiquent très-évidemment Alexandrie. Alexandrie était donc ou la patrie ou du moins le séjour d'Olympiodore.

M. Creuzer aurait pu tirer encore de ce commentaire la preuve que l'Olympiodore qui l'a composé est le même qui a composé le commentaire sur le *Gorgias*, mais qui le composa plus tard, après le commentaire sur l'*Alcibiade*. Car on lit ici[1] : « Nous faisons le mal, non pas parce » que nous voulons le mal en soi, mais parce que » le mal nous paraît le bien, comme Platon le dit » dans le *Gorgias ;* c'est là qu'avec l'aide de Dieu » nous comprendrons la différence de ce qu'on » veut réellement d'avec ce que l'on semble vou» loir. » Ἔνθα γνωσόμεθα σὺν θεῷ trahit un professeur qui se propose d'expliquer le *Gorgias* à ses élèves. La phrase suivante est encore plus positive: «Nous avons dit que ce qu'on veut et ce » qu'on semble vouloir n'est pas la même chose, » comme il sera dit dans le *Gorgias.* » Le futur *comme il sera dit* ne peut convenir à un dialogue de Platon et suppose un commentaire à faire. Et en effet, dans le commentaire inédit du *Gorgias*, que possède la bibliothèque royale de Paris, et que l'auteur de cet article a sous les yeux, on trouve dans plusieurs leçons, et

[1] P. 39.

particulièrement dans la leçon 16 [1], d'assez longs développements sur la différence de ce que l'homme veut et de ce qu'il semble vouloir.

L'âge d'Olympiodore, sa patrie, ou du moins le lieu où il enseignait, et le rapport certain de ce commentaire sur l'*Alcibiade* au commentaire sur le *Gorgias*, déterminés et fixés par le moyen de l'ouvrage que nous annonçons, il faut maintenant faire connaître la forme de cet ouvrage, avant d'en exposer le contenu. Le commentaire d'Olympiodore a exactement la même forme que celui de Proclus; il se compose d'une introduction sur Platon, sur sa vie, sur l'ordre et le but de ses dialogues, sur le but de l'*Alciabiade* et ses divisions, selon les devanciers d'Olympiodore, et selon Olympiodore lui-même. Vient ensuite un commentaire spécial et détaillé sur tous les passages de l'*Alcibiade*, depuis le commencement du dialogue jusqu'à la fin; car l'ouvragé d'Olympiodore est complet et embrasse tout le dialogue de Platon, tandis que celui de Proclus s'arrête à peu près à la moitié de l'*Alcibiade*. Comme Proclus, Olympiodore cite textuellement les morceaux qu'il se propose de commenter; et dans son commentaire il commence par les remarques les plus générales et finit par des explications verbales. La différence qui sépare ces

[1] Mss. 1822, fol. 280, à verso.

deux commentaires est d'abord que celui d'Olympiodore est divisé en πράξεις, ou leçons, tandis que le commentaire de Proclus est continu; cette division reproduit pour nous la forme même de l'enseignement d'Olympiodore, qui devait avoir consacré vingt-huit leçons à l'explication de l'*Alcibiade*, puisqu'il y a ici vingt-huit πράξεις, en y comprenant les deux dont se compose l'introduction; et il est très-probable que nous avons les leçons mêmes d'Olympiodore, rédigées par lui ou par un de ses élèves, comme l'indique le titre: Σχόλια εἰς.... ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Nous pensons même que nous avons la rédaction d'Olympiodore lui-même; car jamais le nom d'Olympiodore n'y est cité, tandis que, dans le commentaire sur le *Philèbe*, comme nous le verrons plus tard, la désignation du nom d'Olympiodore, et la forme du commencement de chaque paragraphe, ὅτι, etc., indique un simple résumé fait par un écolier. Le commentaire inédit sur le *Gorgias* a la même forme que celui dont nous rendons compte: il est divisé en leçons, et, dans l'un comme dans l'autre, le ton général est celui d'un maître, et même, dans l'ouvrage qui nous occupe, l'auteur parle une fois à la première personne, forme de style qu'une rédaction d'élève n'eût probablement pas conservée. Une autre différence qui est encore entre le commentaire de Proclus et celui d'Olympiodore, c'est que,

dans ce dernier, chaque leçon se divise plus explicitement en deux parties, l'une générale, l'autre particulière, avec cette formule de division: ταῦτα ἔχει ἡ θεωρία; ce qui donne à ce commentaire la forme même d'un cahier de professeur telle qu'on ne la retrouve dans aucun autre ouvrage de la même école, de la même époque et du même auteur. Quant au style d'Olympiodore, il ne peut entrer d'aucune manière en comparaison avec celui de Proclus. L'un est constamment sain, correct, élégant même, et tout pénétré de l'imitation des auteurs attiques; il a même encore quelque chose de l'aisance de l'ancienne langue, sans parler du caractère mâle et élevé que lui communique souvent le génie de Proclus, tandis que le style d'Olympiodore, ne recevant aucune empreinte particulière de l'esprit de ce philosophe, est tel que le temps devait l'avoir fait, incorrect dans les constructions, déjà barbare dans les expressions, et dans l'ensemble presque sans aucune trace de mouvement et de vie. Il est vrai qu'il ne faut pas juger les cahiers d'un professeur comme un livre destiné au public et que l'on soigne davantage; cependant il est impossible de ne pas reconnaître, dans cette manière lâche et décolorée, le signe de la décrépitude générale de la langue grecque au VIe siècle; on sent que le moment n'est pas loin où la langue, ainsi que la civilisation de la Grèce, vont périr à la fois et faire place à un monde nouveau qui

aura son nouveau langage comme ses destinées nouvelles. Mais en général l'époque où une littérature succombe a cela de bon encore, que l'érudition qui commente, remplaçant alors en tout genre l'originalité qui produit, rassemble, à défaut de richesses qui lui soient propres, celles des âges écoulés, et conserve ainsi une foule de choses qui, plus tard, donnent un prix singulier aux monuments de ces siècles de décadence. C'est sous ce point de vue qu'il faut envisager celui que M. Creuzer vient de tirer de la poussière des bibliothèques. Assez peu intéressant comme composition originale, il a la plus grande importance comme compilation : l'histoire de la philosophie y trouvera des documents précieux sur les différents âges et les différents systèmes de la philosophie ancienne. Nous l'étudierons donc par ce côté, et nous interrogerons successivement, sur les trois époques dans lesquelles se divise toute la philosophie ancienne, ce commentaire d'Olympiodore, comme nous avons fait précédemment celui de Proclus.

Première époque.—Quoiqu'une des idées systématiques des Alexandrins ait été de rapprocher la civilisation grecque de celle de l'Orient et particulièrement de l'Égypte, on ne peut pourtant pas les accuser d'avoir entièrement méconnu les différences qui séparent ces deux civilisations, et le caractère original que le génie grec imprima de bonne heure à tout ce qu'il emprunta de l'Orient.

Sans doute il en reçut tout; mais il modifia puissamment tout ce qu'il en reçut, le décomposa et le refit, et du même fond tira, à l'aide de formes nouvelles, un monde complétement nouveau, une société nouvelle, une religion nouvelle, des arts nouveaux, une philosophie nouvelle. Le caractère de cette grande révolution est en général d'avoir fait passer l'humanité du règne des sens à celui de l'esprit, de symboles clairs pour les yeux, obscurs pour la pensée, à des explications plus ou moins vraies, mais qui du moins s'adressaient à l'intelligence. Il y a dans ce commentaire d'Olympiodore plusieurs endroits qui prouvent que cette différence ne lui avait pas échappé. Dans un passage d'autant plus intéressant, qu'à la bonté du style on pourrait soupçonner qu'il ne lui appartient pas en propre, Olympiodore, après avoir établi à la manière des Alexandrins le principe fécond de la connaissance de soi-même, et fait remonter jusqu'à Platon les idées qu'il développe, rapproche la philosophie de Platon de la sagesse religieuse et politique de la Grèce, manifestée, au cas dont il s'agit, dans l'inscription du temple de Delphes, *Connais-toi toi-même.* Il ne s'arrête pas là; les idées alexandrines identifiées avec celles de Platon et les idées philosophiques de Platon identifiées avec les croyances religieuses de la Grèce, il restait à identifier encore celles-ci avec les croyances étrangères, et particulièrement avec

celles de l'Égypte. Olympiodore prétend donc que les Égyptiens plaçaient des miroirs dans les temples en face des prêtres, pour qu'ils pussent s'y voir, c'est-à-dire se connaître eux-mêmes : il prétend que les miroirs hiératiques des Égyptiens ont le même sens au fond que l'inscription du temple d'Apollon ; et l'extrême différence, quant à la forme, de ce commun enseignement, la différence du miroir symbolique placé dans un obscur sanctuaire, à l'inscription en caractères populaires exposée aux regards et à l'intelligence de tous sur la façade extérieure du temple du dieu de la lumière, est pour Olympiodore une image de la profonde différence de l'esprit grec et de l'esprit égyptien. L'Égypte propose des énigmes dont le secret est réservé à quelques hommes ; la Grèce s'explique clairement, elle veut et comprendre et se faire comprendre. « L'une, dit positivement Olympiodore[1], montre » toujours les choses à travers l'énigme du » symbole, l'autre à la lumière de la parole » écrite. »

Il y a encore un autre passage où se décèle un sentiment vrai de l'esprit de la philosophie grecque. On sait que, dans l'*Alcibiade*, lorsque Alcibiade a l'air de s'enorgueillir de ses aïeux, Socrate, en plaisantant, répond que lui aussi il a d'illustres aïeux et descend de Dédale. Les cri-

[1] P. 9.

tiques modernes ont vu là une allusion au métier de sculpteur, par lequel Socrate se disait de la famille de Dédale; mais les Alexandrins n'étaient pas gens à se contenter d'une raison aussi simple. Olympiodore en donne donc une plus subtile, tout-à-fait arbitraire pour l'intention qu'il prête à Socrate, mais ingénieuse et très-vraie dans ses développemens. Avant Dédale, les statues imitées de l'étranger étaient raides et massives, et avaient les pieds joints ensemble; Dédale le premier sépara les pieds des statues, voulant montrer par là, dit Olympiodore, que l'être représenté par ces statues n'était pas immobile, mais avait en lui la faculté de se mouvoir librement. De même Socrate apprit à la pensée de l'homme qu'elle n'était pas faite pour rester immobile, et qu'au lieu de se laisser imposer passivement une doctrine, c'était à elle à chercher librement la vérité. Socrate est l'auteur de cette méthode, qui, au lieu d'étouffer l'esprit sous le joug d'une doctrine vraie ou fausse, mais reçue sans examen, l'accouche peu à peu et lui apprend à produire lui-même toutes les vérités. Socrate a affranchi la philosophie comme Dédale avait affranchi l'art: c'est par là, selon Olympiodore, qu'ils sont de la même famille [1].

[1] P. 151-152. Voyez aussi le morceau, p. 66-67, sur la flûte et la lyre. « La flûte appartient à l'Asie, à la Phrygie où elle a été inventée pour les mystères (probablement de Bac-

Malheureusement ce commentaire est très-peu riche en fragments chaldaïques et orphiques. Les Chaldéens ne sont cités qu'une seule fois [1], comme ayant, dès la plus haute antiquité, divisé le monde en trois règnes, les anges, les démons et les héros. Les anges se rapportent aux dieux, les héros à l'homme, les démons sont des puissances intermédiaires. C'est ainsi que l'amour est un démon, en tant que puissance intermédiaire qui unit toutes les natures. Voici pourtant un passage qui ressemble fort à des vers chaldaïques. « Soyez persuadés qu'il est une puissance supérieure qui connaît nos moindres démarches, car il est dit avec raison :

Tout est plein de Dieu ; Dieu entend tout,
A travers les rochers, sur la terre et dans l'homme,
Quelque pensée que l'homme cache dans son âme.

Πάντα θεοῦ πλήρη, πάντῃ δὲ οἱ εἰσὶν ἀκουαὶ
Καὶ διὰ πετράων καὶ ἀνὰ χθόνα καί τε δι' αὐτοῦ
Ἀνέρος, ὅ, ττι κέκευθεν ἐνὶ σθήτεσσι νόημα [2].

Quant à Orphée, Olympiodore l'invoque à

chus) ; mais la lyre est grecque de sa nature, noble et généreuse. Marsyas, Phrygien, fut vaincu avec la flûte par Apollon, ayant une lyre et représentant la Grèce. » Voyez Hyginus, *Fabul.* 165 ; Boettiger, *Attisch. Mus.*, I.

[1] P. 154. — [2] P. 44. Le manuscrit de Hambourg donne πάντα δὲ νοίων, qui n'a pas de sens. Moser, dans l'édition de Francfort, propose de lire πάνθ' οἵων, que je n'entends guères : le manuscrit de Paris porte πάντα δὲ οἱ. M. Creuzer soupçonne que ce fragment se rapporte aux oracles sibyllins,

l'appui de Zoroastre, pour montrer leur identité, et en général l'identité de toute la sagesse antique. Mais le vers d'Orphée qu'il cite [1] est un de ceux que nous a déjà donnés le commentaire de Proclus. Olympiodore cite encore le vers célèbre de Jupiter à Saturne [2], qui se trouve aussi dans les commentaires de Proclus sur l'*Alcibiade*, le *Cratyle* et le *Timée*. Voici la dernière citation d'Orphée [3] que donne Olympiodore :

La matière du ciel, des astres, de la mer,

Ὕλης οὐρανίης καὶ ἀστερίης καὶ ἀβύσσου,

vers qui ne paraît se trouver que dans ce commentaire, d'où Gessner l'a transporté dans ses fragmens orphiques. Mais Lydus [4] le donne aussi, et avec d'autres vers importants qu'Hermann n'a pas connus ou a négligés, peut-être parce que Lydus les rapporte comme chaldaïques et non comme orphiques.

Nous sommes plus heureux en sentences pythagoriciennes. Le commentaire de Proclus nous en avait déjà donné de très-belles; celles que nous offre ici Olympiodore se distinguent des autres en ce qu'elles sont plus particulièrement du genre moral. Nous les parcourrons rapidement.

L'amitié [5] est égalité; maxime qui rappelle

lib. VIII, p. 737, éd. Gal., et il y voit aussi quelque analogie avec un fragment orphique, p. 457, v. 20–26, éd. Hermann.

[1] P. 22. Ποιμαίνων, etc. — [2] P. 15. Ὄρθου δ', etc. — [3] P. 19. — [4] L. Lydus, *de Mens.* — [5] P. 3.

cette autre, κοινὰ τὰ τῶν φίλων, et qui a inspiré ce noble mot d'Aristote, φίλος ἄλλος ἐγώ, *un ami est un autre moi-même*[1].

Les pythagoriciens admiraient ceux qui avaient les premiers trouvé les nombres; car, comme ils appelaient nombres les idées, et que les idées sont dans l'intelligence, ceux qui trouvèrent les premiers le secret des nombres, leur paraissaient avoir découvert celui de l'intelligence. Ils admiraient aussi ceux qui les premiers avaient trouvé les noms, mais beaucoup moins; car, selon eux, les vérités des nombres sont absolues, tandis que celles des noms sont purement relatives. Les nombres sont du domaine de l'intelligence, qui est en rapport avec l'essence des choses; les noms sont seulement du domaine de l'âme, c'est-à-dire de l'intelligence tombée dans la matière, servie, mais limitée par des organes, laquelle alors n'est plus en rapport qu'avec ce qui est variable; et les noms le sont. C'est ainsi du moins que nous entendons la théorie indiquée dans la phrase d'Olympiodore[2].

Les pythagoriciens renvoyaient de leur institut celui qu'ils jugeaient indigne de leur société, avec tout ce qu'il possédait : ils lui élevaient un cénotaphe, le pleuraient et en parlaient comme d'un mort. Ce passage nous aide à comprendre ce qu'ajoute Olympiodore[3], qu'une telle ému-

[1] P. 95. — [2] P. 132. — [3] P. 133.

lation de vertu et une telle crainte d'être jugé indigne s'étaient établies dans l'association pythagoricienne, qu'un pythagoricien ayant été réprimandé par son maître se donna la mort. Cependant il ne semble pas que le fondateur du pythagorisme ait été préoccupé d'aucun fanatisme moral, et qu'il ait manqué de sagesse et d'indulgence pour la faiblesse humaine; car c'est une maxime de l'école de Pythagore, qu'il est impossible de guérir la passion dans le moment de la crise, et qu'alors il faut lui accorder quelque chose [1]. Olympiodore admet trois manières de se délivrer des passions [2] : celle des socratiques, celle des pythagoriciens, celle des péripatéticiens ou stoïciens qui sont ici confondus ensemble ; ensuite [3], se développant davantage, il admet cinq modes de purification. Le premier consiste à chercher du secours dans les temples auprès des prêtres, ou dans les écoles sous la discipline d'un maître; le second à s'exhorter soi-même, à s'éclairer, etc.; le troisième, celui des pythagoriciens, à céder jusqu'à un certain point, à goûter un peu de la passion, à y toucher du bout du doigt, ἄκρῳ δακτύλῳ, comme font les sages médecins qui attendent que la maladie soit mûre pour l'attaquer. Le quatrième est le mode aristotélique ou stoïque, savoir, le combat, comme en médecine

[1] P. 6. — [2] P. 54 et 55. — [3] P. 145.

le système qui agit par les contraires. Le cinquième et le plus utile est celui de l'école de Socrate, qui agit par les semblables : il n'oppose pas le contraire au contraire; il ne dit point à l'homme qui veut du bonheur, souffre; mais il lui enseigne quel est le vrai bonheur : ni à l'ambitieux, obéis ; mais il lui enseigne en quoi consiste le vrai pouvoir : ni à celui qui aime le repos, travaille; mais quel est le repos des dieux.

Le dernier passage pythagoricien que renferme ce commentaire se rapporte à un point que touchait déjà le commentaire de Proclus. Olympiodore dit aussi [1] que les pythagoriciens appelaient τόλμα la dualité, comme *osant la première se séparer de l'unité;* et, en effet, aussitôt que la puissance éternelle et absolue se manifeste et sort d'elle-même (et c'est là le sens que Proclus donne à τόλμα), il y a nécessairement dualité : mais Olympiodore, au lieu de chercher la raison de la signification de dualité attribuée à τόλμα dans le sens primitif de ce mot, emprunte à son sens ultérieur et vulgaire une interprétation tirée des passions de l'homme, c'est-à-dire incompatible avec la divinité.

Nous ne quitterons pas la première époque de la philosophie grecque, sans constater qu'il est aussi question dans ce commentaire de Phéré-

[1] P. 48.

cyde, comme maître de Pythagore, et comme auteur d'un livre célèbre de théologie [1]. Anaxagore y est mentionné deux fois [2]. Parménide y est appelé le maître de Platon, et il ne faut pas entendre par là que Platon ait reçu des leçons de Parménide, ce qui est impossible, mais qu'il a beaucoup emprunté à l'école d'Elée et à Parménide; ou peut-être est-ce une allusion à l'enseignement que Platon reçut d'Hermogène, disciple de Parménide [3]. Zénon aussi est cité par Olympiodore, et le passage qui le regarde n'est pas sans intérêt. Olympiodore y déclare que Zénon ne se contredisait pas, comme on le croit, mais qu'il en avait l'air : l'apparence était toujours contre lui. Olympiodore se perd ici en explications plus subtiles les unes que les autres, pour prouver que ce n'était pas par cupidité que Zénon faisait payer ses leçons; il finit pourtant par cette raison toute simple qu'après tout il n'y a pas de mal qu'un philosophe tire un salaire honnête des soins qu'il prend pour instruire les autres, comme le médecin et les autres

[1] P. 164, ὃυ καὶ βίβλος θεολόγος φέρεται. Diog. XI, 17. Suidas, Φερεκύδης. Plotin, *Ennead.* I, 9. Sturz, *Pherecydes*, p. 29 sqq. Le titre de l'ouvrage de Phérécyde était θεολογία ou θεογονία ou θεοκρατία.

[2] I, p. 137-138. — II, p. 214. Πάντα ἐν πασῖν.

[3] C'est encore ainsi qu'il faut entendre la phrase de Photius, *Excerpt. vit. Pythagor.* éd. Bekk. p. 439 : τῆς δὲ λογικῆς σπέρματα καταβαλεῖν αὐτῷ Ζήνωνα καὶ Παρμενίδην τοὺς Ἐλέατας,

artistes. C'est là qu'est le passage sur le principe platonicien d'enseigner gratuitement, principe qui s'était conservé jusqu'au temps d'Olympiodore, μέχρι τοῦ παρόντος, malgré les confiscations qui dépouillaient les professeurs [1].

Seconde époque. — C'est sur la seconde époque, et particulièrement sur Platon, que ce commentaire nous fournit les documents les plus nouveaux. Nous avions deux biographies de Platon, l'une de Diogène de Laërte, l'autre d'Apulée, visiblement faite d'après celle de Diogène de Laërte. En voici une nouvelle qui renferme plusieurs détails qui ne sont pas dans Diogène, et qui souvent présente les mêmes choses sous un autre aspect; il importe de signaler ici ces différences.

Diogène de Laërte fait remonter Platon jusqu'à Solon par sa mère, jusqu'à Codrus par son père. Au contraire, Olympiodore le fait venir de Solon par son père Ariston, fils d'Aristoclès, et de Codrus par sa mère Périxionée, qui descendait de Nélée, fils de Codrus. Mais les deux historiens s'accordent pour donner un caractère merveilleux à sa naissance et à son éducation. Ni l'un ni l'autre ne veulent que le mari de Périxionée soit le véritable père de Platon ; il faut absolument que le fantôme d'Apollon prenne la place d'Ariston ; et quand l'enfant divin est né, ses parens le portent sur le mont Hymète, le consacrent

[1] P. 140.

aux divinités du lieu, et les abeilles du mont Hymète entourent son berceau et le nourrissent de leur miel. Socrate, au moment de faire la connaissance de Platon, voit en songe, assis sur son sein, un jeune cygne sans plumes qui bientôt grandit, prend des ailes, s'envole vers le ciel, et de là fait entendre une voix qui charme les dieux et les hommes. Partout des prodiges et des fables; c'était l'esprit du temps; cet esprit fit d'abord la tradition, et la tradition fit ensuite l'histoire. Les Alexandrins avaient d'ailleurs un but qui n'a point échappé aux critiques, et ce but ils ne l'eurent pas seulement pour Apollonius de Tyane, mais pour Platon. Les deux historiens s'accordent aussi sur son éducation, sa jeunesse et la première partie de sa vie jusqu'à la mort de Socrate. Le premier maître de Platon fut Denis le grammatiste, selon Olympiodore, et non pas le grammairien, comme écrit Diogène. Ariston d'Argos fut son maître de palestre. Ce fut celui-ci qui lui donna le nom de Platon, à cause de la largeur de sa poitrine et de son front, comme on le voit par ses nombreuses statues, où il est représenté avec un front et une poitrine très-forte. D'autres veulent, ajoute Olympiodore, qu'on lui ait donné ce nom à cause du caractère large et abondant de son style, comme Théophraste, qui d'abord s'appelait Tyrtamos, fut appelé Théophraste, à cause du charme céleste de sa diction. Son maître de musique fut Dracon,

disciple de Damon, dont il fait mention dans la *République*, comme de Denis dans les *Amans*. Il s'occupa aussi de peinture, et apprit l'art de nuancer les couleurs sur lequel il dit quelque chose dans le *Timée*. Il ne négligea pas non plus de s'instruire auprès des poëtes tragiques, qu'alors on appelait les précepteurs de la Grèce; il les rechercha pour le caractère moral de leur pensée, la majesté de leur style et les sujets héroïques de leurs pièces. Il fréquenta aussi les poëtes dithyrambiques, et il y paraît par le *Phèdre*, où respire un esprit dithyrambique, et qui passe pour le premier dialogue qu'ait fait Platon. Il fut lié avec les deux grands poëtes comiques, Aristophane et Sophron, et apprit d'eux l'art de représenter chaque personnage avec le caractère qui lui est propre. Il aimait tellement ces deux auteurs, qu'à sa mort on trouva leurs ouvrages dans son lit. Il avait composé des poésies tragiques, lyriques et d'autres, qu'il brûla lorsqu'il eut fait la connaissance de Socrate.

Jusqu'ici on voit que le récit d'Olympiodore s'accorde avec celui de Diogène; mais quand viennent les voyages de Platon, les deux historiens se divisent. Selon Olympiodore, Platon n'alla d'abord en Sicile que par occasion. Socrate mort, après avoir pris quelque temps des leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite [1], Platon alla en

[1] Il est à remarquer qu'Olympiodore, qui ailleurs fait

Italie, où il trouva Archytas à la tête des pythagoriciens, et de là il passa en Sicile pour y étudier le phénomène de l'Etna. Ce fut pendant son séjour à Syracuse que, présenté à Denis, il eut avec lui cette conversation célèbre qu'Olympiodore et Diogène nous rapportent avec assez peu de différence. Ils s'accordent à dire qu'à la vue de la tyrannie qui opprimait la Sicile, Platon conçut des projets de réforme politique, et se permit de donner au roi des conseils et de lui tenir un langage qui le firent chasser du pays. Quant au second voyage, son motif fut tout politique. A la mort de Denis, Dion, avec lequel Platon s'était lié intimement, conçut des espérances qui lui firent réclamer l'assistance de son ami d'Athènes. Dion ayant échoué, Platon fut accusé de haute trahison, livré à Pollys d'Ægine, qui faisait alors le commerce en Sicile, vendu par lui, conduit à Ægine, et là délivré par Anniceris de Cyrène. On voit que ce récit diffère entièrement de celui de Diogène de Laërte, qui place la vente et la captivité de Platon à son premier voyage, et fait de Pollys, non pas un marchand d'Ægine, mais un général lacédémonien, chef du parti opposé à Dion. Le motif du premier voyage de Platon en Sicile avait été la science, celui du

de Parménide le maître de Platon, ne dit pas même ici que Platon prit des leçons d'Hermogène, disciple de Parménide, comme le veut Diogène.

second l'espoir d'être utile aux hommes : celui du troisième ne fut pas moins noble, selon Olympiodore; ce fut l'amitié. Platon retourna en Sicile pour délivrer Dion, que Denis avait dépouillé de ses biens et mis en prison, et qu'il ne voulait délivrer qu'à condition que Platon reviendrait en Sicile. Pour sauver son ami, Platon n'hésita pas à entreprendre ce troisième voyage. Olympiodore fait aussi mention, comme Diogène de Laërte, d'un voyage de Platon en Égypte, où il s'instruisit auprès des prêtres, et apprit la science hiératique de l'Égypte. Il voulait aller jusqu'en Perse pour visiter les mages; mais la guerre des Grecs et des Perses ne lui ayant pas permis d'accomplir son dessein, il alla en Phénicie, où il rencontra des mages qui lui enseignèrent tout ce qu'ils savaient; et voilà pourquoi, dans le *Timée*, il paraît si fort au fait de tout ce qui concerne l'art de faire des sacrifices, d'adorer et de consulter les dieux. Olympiodore ajoute que ces excursions de Platon en Égypte et en Phénicie eurent lieu avant ses voyages en Sicile, et il avoue avec candeur que, dans sa relation, il aurait dû les placer auparavant. C'est à une saine critique à apprécier et à réduire ce récit.

Au retour de toutes ces courses aventureuses, Platon se fixa à Athènes et y fonda une école. Ses succès furent immenses. Il attirait à ses leçons, non-seulement les hommes, mais les femmes, desquelles il exigeait, dit Olym-

piodore, qu'elles prissent des habits d'homme pour entrer dans son auditoire. Son commerce était si aimable, qu'il séduisit jusqu'à Timon le Misanthrope; et il ne faut pas croire que, dans la conviction profonde qu'il avait de la vérité de sa philosophie, il ait négligé ce qui pouvait la faire mieux accueillir: il connut parfaitement l'esprit de son temps et s'y conforma. Quoique pythagoricien pour le fond des idées, il se garda bien de convertir l'académie en une société secrète; il rejeta, dit Olympiodore, le serment solennel, les portes fermées, l'αὐτὸς ἔφα, en un mot le principe de l'autorité sur lequel reposait l'institut de Pythagore. Il avait voué un culte à la mémoire de Socrate; mais il n'imita pas sa conduite, et s'abstint d'irriter comme lui la vanité athénienne par ses railleries, et de passer sa vie sur la place publique et dans les boutiques à attirer les jeunes gens. Ajoutez à ceci ce qu'Olympiodore rapporte ailleurs, que Platon le premier enseigna gratuitement.

On suppose bien qu'un Alexandrin ne laissera pas Platon mourir sans quelque miracle : aussi Olympiodore lui donne, à son lit de mort, un songe prophétique, où il se croit changé en cygne, volant d'arbre en arbre d'un vol si rapide, que les oiseleurs qui voulaient l'attraper ne pouvaient le faire. Il paraît pourtant que l'invention du songe n'est pas alexandrine, et qu'elle remonte jusqu'au temps de Platon, puisque, au

rapport d'Olympiodore, Simmias le Socratique, dans un ouvrage qui n'est pas venu jusqu'à nous, en donnait cette explication: les oiseleurs sont ici les interprètes, qui tâchent de saisir la pensée des anciens, et qui, malgré tous leurs efforts, ne peuvent atteindre celle de Platon.

Olympiodore termine par un jugement général sur les dialogues de Platon, bien supérieur à tous les jugements de Diogène de Laërte. Selon lui, nul point de vue exclusif ne donne le secret de la philosophie de Platon. Platon, comme Homère, a envisagé le monde sous toutes ses faces; c'est donc aussi sous toutes les faces qu'il faut envisager ces deux âmes, qu'Olympiodore appelle ψυχαὶ παναρμόνιοι, des âmes en harmonies avec tout, afin de les embrasser tout entières. Il veut donc qu'on n'étudie exclusivement Platon, ni comme physicien, ni comme moraliste, ni comme théologien, mais comme tout cela à la fois. A la mort de Platon les Athéniens lui firent de magnifiques funérailles, et écrivirent sur son tombeau ces deux vers:

Apollon a donné au monde Esculape et Platon;
L'un pour l'âme, l'autre pour le corps.

Nous ne croyons pas que ces vers existent ailleurs dans l'antiquité.

Quant à la philosophie de Platon, Olympiodore la croit renfermée dans quatre dialogues,

savoir, le *Timée*, la *République*, le *Phèdre* et le *Théétète*, qui peuvent être considérés comme les types de tous les autres [1]. Nous avons vu qu'Olympiodore cite souvent le *Gorgias* en faisant quelquefois allusion à son propre commentaire. Il est à remarquer qu'il ne cite pas même une seule fois le *Philèbe*, qu'il avait pourtant commenté, et qu'à l'occasion du *Phédon* il ne fasse aucune mention du long et savant commentaire qu'il en a laissé. Ni les *Lois*, ni le *Lachès*, ni le *Menon*, ni le *Politique*, ni le *Protagoras*, ni les *Lettres*, ni le *Théagès*, ne sont mentionnés. Les dialogues cités le plus souvent sont le *Timée*, le *Théétète*, le *Sophiste*, la *République* avec l'inscription, ἡ περὶ δικαίου ; le *Charmide* avec l'inscription, ἡ περὶ σωφροσύνης, l'*Apologie*, le *Banquet*, le *Phèdre*. Nous avons vu que Proclus ne cite jamais l'inscription de l'*Alcibiade*, περὶ ἀνθρώπου φύσεως; on la trouve ici, et c'est de là qu'elle sera passée dans les manuscrits de Platon, comme le conjecturent les éditeurs de Deux-Ponts et avec eux Buttmann. On trouve encore ici la distinction d'un grand et d'un petit *Alcibiade*, ainsi que d'un grand et d'un petit *Hippias* [2]; mais il ne faut pas oublier que nous sommes déjà au VIe siècle.

Ce commentaire nous apprend que, bien qu'appartenant à une école éclectique, Olympio-

[1] P. 2. — [2] P. 3.

dore a beaucoup plus étudié Platon qu'Aristote, et qu'il n'est pas même toujours juste envers ce dernier; car il le cite assez rarement, ne l'entend pas très-profondément, et le critique avec sévérité. Après l'avoir appelé δαιμόνιος [1] avec toute l'école d'Alexandrie, il donne [2] à cette expression une interprétation mystique qui ne lui laisse plus que le sens de *pénétrant* et rabaisse un peu le mérite supérieur d'Aristote. Ailleurs [3] il dit : « si Aristote ou un autre philosophe purement dialecticien, ἐριστίκος... » Ailleurs encore il l'accuse [4] de faire de l'individu une collection, et une collection d'accidents; il lui fait une seconde fois le même reproche [5]; il oppose [6] le principe de Platon qui met le *bien* à la tête de toutes choses, même au-dessus de l'intelligence, au principe d'Aristote, qui met l'intelligence avant tout et au-dessus de tout : différence en laquelle se manifestent le caractère éminemment scientifique de la philosophie d'Aristote et le caractère éminemment moral de celle de Platon. Mais c'est plutôt une différence qu'une opposition, comme nous le verrions sans doute, si nous avions le livre perdu d'Aristote [7] où l'illustre élève avait consigné l'opinion de son maître sur le bien comme principe de toutes choses, opi-

[1] P. 122. — [2] P. 218. — [3] P. 62. — [4] P. 204. — [5] P. 210. — [6] P. 45. — [7] Voyez l'excellent écrit de M. Brandis, *De perditis Aristot. libris*. Bonn. 1822.

nion dont Platon ne faisait pas un mystère, mais qu'il n'avait pu développer suffisamment dans ses dialogues, à cause de leur forme négative, peu favorable à une exposition régulière, et qu'il expliquait oralement, d'une manière plus positive et plus dogmatique, à ses disciples les plus distingués, Speusippe, Héraclide, Hestiée et Aristote. A propos des livres perdus d'Aristote, Olympiodore en cite un dont Diogène de Laërte[1] et Télès dans Stobée[2] nous avaient conservé le titre, savoir, τὸ Προτρεπτικόν. Ici, avec le titre de l'ouvrage, Olympiodore nous en rapporte une phrase entière d'un sens profond et bien digne de son auteur. De quelque manière qu'on s'y prenne, dit Aristote, on n'échappe point à un système et à la philosophie; car, ou l'on croit qu'il faut rejeter tout système, ou on ne le croit pas. Croit-on qu'il faut adopter un système? nous voilà nécessairement philosophes : croit-on qu'il ne faut adopter aucun système? cela même est encore un système, une philosophie qu'il faut adopter; on a donc toujours une philosophie et un système. Εἴτε φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, πάντως δὲ φιλοσοφητέον[3].

L'étendue des détails que nous avons tirés d'Olympiodore sur Platon et sur Aristote, nous forcent de nous contenter d'indiquer seulement les autres philosophes de la seconde époque

[1] V. 22, et l'anonyme dans Ménage, v, 35. — [2] *Floril. Serm.*, 96, ed. Gaisf., T. III, p. 220. — [3] P. 144.

cités dans ce commentaire : ce sont les Stoïciens et Épictète[1], Aristippe[2], Archimède[3], Antisthène[4]. Dailleurs ces citations ont peu d'intérêt, et ne nous apprennent rien de nouveau, pas plus que les citations des autres écrivains non philosophiques, tels que Xénophon, Thucydide, Démosthène, Eschine, Eschyle, Euripide, Hérodote, Hippocrate, Isocrate, Pindare, etc., qui sont mentionnés fréquemment, et nous nous hâtons de passer aux documens que fournit Olympiodore sur la troisième et dernière époque de la philosophie ancienne.

Troisième époque. — On pourrait s'étonner qu'Olympiodore, dans ses différens ouvrages, n'invoque pas plus souvent l'autorité du fondateur de l'école d'Alexandrie. Plotin n'est ici cité qu'une seule fois, comme dans le commentaire du *Philèbe;* dans celui du *Gorgias*, que nous avons sous les yeux, il ne l'est guère plus de trois ou quatre fois, et encore d'une manière insignifiante. Pour Porphyre, il n'est pas même mentionné ici une seule fois ; mais en revanche, ce commentaire nous révèle l'existence de plusieurs commentaires perdus sur le *premier Alcibiade.* Olympiodore confirme ce que nous savions déjà par Proclus, qu'il y avait eu un grand nombre de commentateurs de ce dialogue. Proclus ne nomme qu'Iamblique ; mais Olympio-

[1] P. 101. — [2] P. 136 et 140. — [3] P. 191. — [4] P. 28.

dore nous fournit des lumières plus précises. Il cite en effet [1], sur un point assez délicat, l'opinion de Démocrite, probablement de ce Démocrite dont Porphyre fait mention dans la vie de Plotin, ainsi que Ruhnken, dans sa Dissertation sur Longin, *cap.* IV. Démocrite voulait que cette expression si souvent répétée dans le dialogue de Platon, εὖ λέγεις, fût, dans un endroit, rapportée à Socrate, tandis qu'un autre interprète auquel Olympiodore donne la préférence, Damascius, la met dans la bouche d'Alcibiade. On trouve aussi [2] une citation d'Harpocration qui semble indiquer un commentaire régulier et complet. « Harpocration, dit Olympiodore, arrivé en cet endroit, entre profondément dans » le sens de Platon, et prouve, par des argumens » irrésistibles, que l'amour de Socrate pour Alcibiade est un amour sublime et non un » amour vulgaire. » Proclus nous avait démontré incontestablement l'existence d'un commentaire perdu d'Iamblique sur le *premier Alcibiade;* Olympiodore cite plusieurs fois ce commentaire, quelquefois même en opposition avec celui de Proclus; les citations d'Olympiodore sont assez étendues et ajoutent des fragmens précieux et d'Iamblique à ceux que Proclus nous avait déjà conservés [3]. Olympiodore nous ap-

[1] P. 105 et 106. — [2] P. 48 et 49. — [3] Voyez la p. 110 et surtout les p. 59 et 60.

prend encore l'existence d'un commentaire d'Iamblique sur le *Timée*, qui a péri avec tant d'autres ouvrages de ce philosophe. Iamblique, dit-il, dans son commentaire sur le *Timée*, lui donne pour inscription: le gouvernement de Jupiter: διὸ καὶ ὁ Ἰάμβλιχος ὑπομνηματίζων τὸν διάλογον ἐπέγραφεν εἰς τὴν δημηγορίαν τοῦ Διός.

Tels sont les commentaires alexandrins du IIIe et du IVe siècle sur le *premier Alcibiade* qu'Olympiodore nous fait connaître. Il fait plus, et rétablit presque un à un les anneaux rompus de la chaîne des commentateurs qui, depuis Démocrite, contemporain de Plotin et de Porphyre, jusqu'au commencement du VIe siècle, s'étaient occupés de l'*Alcibiade*. Un des anneaux les plus précieux, mais aussi les plus endommagés, de cette chaîne, est le commentaire de Proclus au Ve siècle; ce qui nous en reste ne va guère au-delà de la première moitié du dialogue, et l'on ne savait si Proclus s'était arrêté là, ou s'il fallait mettre sur le compte du temps la perte de la dernière moitié de son commentaire. Nous sommes certains aujourd'hui que le commentaire de Proclus embrassait tout le dialogue de Platon. Olympiodore l'atteste; il l'avait sous les yeux tout entier, et il cite de la moitié perdue de nombreux et importans fragmens, que M. Creuzer et moi eussions bien fait de tirer d'Olympiodore pour les ajouter à notre édition, en essayant de rétablir, ce qui n'eût pas été très-difficile, l'ordre

véritable qu'occupaient ces différens morceaux dans l'ouvrage original. Du moins nous indiquerons ici tous les passages d'Olympiodore où ces fragmens se rencontrent. Indépendamment des pages 5 et 9, où il est question de l'opinion de Proclus sur le but de l'*Alcibiade*, les pages 75, 91, 95, 109, [illegible], 126, 127, 135, 203, 204, 209, 210, 217, 222, se rapportent à la partie perdue du commentaire de Proclus.

Nous ne quitterons pas Proclus sans en citer encore un fragment poétique que nous devons à cet ouvrage d'Olympiodore; c'est le vers suivant:

Les pères ont transmis aux enfans ce qu'ils ont vu.

ὅσσ' εἶδον τεκέεσσιν ἐφημίξαντο τοκῆες.

Or, ce vers n'est ni dans les quatre hymnes depuis long-temps connus et publiés, ni dans les deux hymnes postérieurement découverts; il nous prouve donc que Proclus avait fait d'autres hymnes, ou perdus, ou encore cachés dans quelque bibliothèque, au milieu des hymnes d'Orphée ou de Callimaque. Puisque ce vers démontre l'existence de poésies inconnues de Proclus, on est moins embarrassé pour savoir à qui rapporter cet autre vers d'un hymne à la lune, cité par Olympiodore sans désignation d'auteur:

En augmentant, tu augmentes tout; en diminuant, tu diminues tout.

Αὔξεις αὐξομένη, μινύθουσα δὲ πάντα χαλέπτεις.

Ce vers ne se trouve pas dans l'hymne d'Or-

phée à la lune que nous possédons; et M. Creuzer ne craint pas de le rapporter à quelque hymne perdu ou inédit de Proclus ou de Denis. Mais Denis n'est jamais cité par Olympiodore, tandis que celui-ci a déjà cité, comme nous venons de le voir, un vers de Proclus jusqu'ici inconnu, et qui semble lyrique; il serait donc mieux peut-être de suivre cette indication et de rapporter aussi à Proclus ce nouveau vers d'un hymne à la lune.

Entre Proclus et Olympiodore, l'antiquité ne nous indiquait jusqu'ici aucun commentateur de l'*Alcibiade*, et tant de commentaires de différens siècles semblaient avoir épuisé les explications. Cependant Olympiodore nous apprend qu'un des élèves les plus illustres de l'école d'Athènes, Damascius, avait aussi composé un long et savant commentaire sur ce dialogue de Platon. Rien ne pouvait mettre les critiques sur la trace de cet ouvrage avant la publication de celui d'Olympiodore. Les extraits que nous a conservés Photius de la vie d'Isidore par Damascius, ne contiennent aucune allusion à un commentaire de ce dernier sur l'*Alcibiade*. Les fragmens ou plutôt les supplémens sur le *Parménide*, que nous venons de publier [1], s'ils sont de Damascius, ce qui est fort douteux, ne fournissent aucune lumière sur ce point; et le grand ouvrage

[1] *Procl. Opera inedita*, *T.* VI: *continens sextum et septimum librum commentarii in Parmenidem*, *cum supplemento Damasciano*. Paris, 1827.

περὶ ἀρχων, récemment publié [1], ne nous a paru, à une lecture il est vraie assez rapide, rien offrir qui pût donner quelque soupçon à cet égard. Le commentaire d'Olympiodore est donc le seul ouvrage de l'antiquité qui nous fasse cette révélation importante; et non-seulement il nous apprend qu'Olympiodore avait sous les yeux un commentaire perdu de Damascius sur l'*Alcibiade;* mais il cite perpétuellement ce commentaire, et avec tant d'étendue qu'il serait encore plus facile de reconstruire sur ces indications l'ouvrage de Damascius que celui d'Iamblique d'après les indications de Proclus et d'Olympiodore. L'*Alcibiade* ne soulève aucune question philosophique ou mythologique sur laquelle Olympiodore ne rapporte l'opinion de Damascius, souvent différente de celle de Proclus, et il conclut presque toujours en faveur du premier. Et en effet, on conçoit que Damascius, riche de toutes les lumières des commentaires de Démocrite, d'Harpocration, d'Iamblique et de Proclus, avait pu éclairer jusqu'aux dernières profondeurs du dialogue de Platon, et surpasser chacun de ses devanciers en les mettant tous à contribution. C'est à regret que nous nous abstenons de citer ici les fragmens de Damascius conservés par Olympiodore, et de

[1] Δαμασκίου Διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρ. ἀρχων Edidit Kopp, Francf. ad Mœn. 1826.

donner par là quelque idée d'un écrivain célèbre sur lequel il n'y a pas encore une seule ligne écrite en français. Du moins nous signalons les pages 4, 5, 9, 91, 95, 105, 106, 126, 135, 203, 204, 209, 222.

On conçoit que ce commentaire d'Olympiodore, venu après tant d'autres, ne peut guère être qu'une compilation bien faite; et cela même, tout en retranchant du mérite personnel d'Olympiodore, ajoute infiniment pour nous à l'importance et à l'utilité de son ouvrage: car on peut le regarder comme le dernier mot de toute la philosophie d'Alexandrie sur un dialogue que la critique moderne a voulu enlever à Platon, par de bonnes raisons peut-être, mais qui cependant a été l'objet constant des méditations et des commentaires de tous les philosophes Alexandrins de siècle en siècle sans interruption, depuis le II[e] jusqu'au VI[e], depuis Thrasyle, que cite Diogène de Laërte, jusqu'à Olympiodore.

En finissant cet article, nous ne récapitulerons point les faits intéressans, les fragmens précieux, les données nouvelles de tout genre que ce commentaire d'Olympiodore ajoute à tous ceux que nous avons déjà recueillis dans le commentaire de Proclus. Nous nous contenterons de rappeler que, sous ce rapport, l'un n'est assurément pas moins riche et moins important que l'autre.

OLYMPIODORE,

COMMENTAIRE SUR LE SECOND ALCIBIADE.

NOTE SUR LE MANUSCRIT GREC DE LA BIBLIOTHÈQUE ROYALE DE PARIS, N° 2016.

Le catalogue imprimé des manuscrits grecs de la bibliothèque royale de Paris porte, au nom d'Olympiodore, sous le n° 2016, l'indication d'un commentaire inédit de ce philosophe platonicien sur le *second Alcibiade* [1]. L'importance de cette indication est manifeste. En effet, Olympiodore représentant à peu près l'opinion de ses prédécesseurs, c'est-à-dire, de toute l'école d'Alexandrie, s'il avait commenté le *second Alcibiade*, on pourrait en conclure, jusqu'à un certain point, que l'école à laquelle il appartient regardait

[1] « *Codex chartaceus, olim Balusianus, quo continentur :*

1° *Olympiodori in Platonis Alcibiadem secundum. Finis desideratur.*

2° *Capita quædam ascetica. Initium et auctoris nomen desiderantur.*

Is cod. sæculo XVII *exaratus videtur.* »

comme authentique le *second Alcibiade*, que la critique moderne a relégué parmi ces dialogues ingénieux, mais sans importance philosophique, écrits par des moralistes appelés *socratiques*, et plus tard attribués faussement à Platon. Ce serait là déjà une donnée précieuse, sans parler des idées philosophiques, des détails historiques, ou même des curiosités grammaticales qu'un pareil ouvrage pourrait contenir. Il est donc aisé de comprendre l'intérêt avec lequel l'annonce du catalogue imprimé des manuscrits grecs de Paris a été accueillie et répétée par les historiens et les amis de la philosophie ancienne, entre autres par M. Creuzer, qui, dans la préface de son édition du Commentaire d'Olympiodore[1] sur le *premier Alcibiade*, répète, relativement au second, l'annonce du catalogue de Paris.

Cette annonce est d'autant plus frappante, que nul autre catalogue imprimé de manuscrits grecs ne parle d'un commentaire d'Olympiodore sur le *second Alcibiade*; et quant aux bibliothèques qui n'ont pas de catalogues imprimés, nous pouvons assurer que, dans un séjour assez long auprès de la bibliothèque ambroisienne de Milan, où M. Mai a fait de si précieuses découvertes, nos recherches nous ont convaincus qu'il n'existait aucun commentaire sur le *second Alcibiade*;

[1] Olympiodor. *in Platonis Alcibiad.* Francofurt. ad Mœnum, 1821; præfat. p. XVII.

et un de nos amis [1], ayant eu la complaisance de chercher pour nous ce manuscrit au Vatican et à la bibliothèque Barberini, n'a pas été plus heureux à Rome que nous l'avions été à Milan. Reste donc la bibliothèque de Paris, qui, sur la foi de son catalogue, passe pour posséder un ouvrage dont on ne trouve ailleurs aucune mention.

Or nous nous faisons un devoir de déclarer que le manuscrit 2016 ne contient, malgré le catalogue imprimé, aucun commentaire sur le *second Alcibiade;* et pour qu'il ne reste aucun doute à cet égard, nous donnerons ici une description de ce manuscrit un peu plus étendue que celle du catalogue.

Ce manuscrit est un *in*-4° assez grand, de 178 feuilles; l'écriture est de plusieurs mains, toutes très-modernes et très-mauvaises. Quant au contenu, on lit sur la première feuille : *Codex papyreus recens quo continentur Olympiodori scholia in Platonis Alcibiadem hactenus inedita; incipiunt:* Ὁ μὲν Ἀριστοτέλης.... et en effet, à la feuille suivante, on trouve : Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Ἀλκιβιάδην ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου... Ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ἀρχόμενος τῆς ἑαυτοῦ θεολογίας [2] φησί· Πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι ὀρέγονται

[1] M. Larauza, maître de conférences à l'ancienne école normale, auteur d'un savant mémoire sur la vraie route d'Annibal à travers les Alpes, mort, en 1825 à Paris, à la fleur de l'âge et du talent.

[2] Sur le nom de *théologie* donné à la métaphysique d'A-

φύσει, σημεῖον δὲ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· ἐγὼ δὲ τῆς τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας ἀρχόμενος φαίην ἂν τοῦτο μειζόνως ὅτι πάντες ἄνθρωποι τῆς Πλάτωνος σοφίας ὀρέγονται, χρηστὸν παρ' αὐτῆς ἅπαντες ἀρύσασθαι βουλόμενοι... Ce début est bien incontestablement celui d'un commentaire d'Olympiodore sur l'*Alcibiade* de Platon, mais sur le premier, non sur le second, commentaire publié en 1821 par M. Creuzer, et dont nous avons rendu compte plus haut. Ce commentaire sur le *premier Alcibiade* continue, dans le manuscrit 2016, jusqu'à la feuille 107. Les derniers mots du *verso* de la feuille 106 sont: ἐπὶ διδασκάλους ἂν αὐτοὺς ἐπωνόμαζον διδάσκοντας, lesquels mots correspondent à la page 159 de l'édition de M. Creuzer. La feuille 107 du manuscrit 2016 a l'air de faire suite à la feuille précédente; l'écriture en est la même; et de peur, à ce qu'il semble, qu'on pût ne pas s'y tromper, en tête de la feuille on a écrit ces mots: *Olympiodori scholia in Alcibiadem Platonis.* Or voici la première ligne de ces prétendues scholies sur l'*Alcibiade* : ἤρετο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης· πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες..., ce qui est évidemment une phrase du *Phédon,* et la suite est un morceau du commentaire inédit d'Olympiodore sur ce dialogue; ce fragment va jusqu'à la feuille 121. Nous rapporterons les dernières lignes du *verso* 120 : ὥσπερ γὰρ τὸ ἡμέτερον ὄμμα πρότερον μὲν φωτιζόμενον

ristote par Olympiodore, voyez la note de M. Creuzer, p. 1.

ὑπὸ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς ἕτερόν ἐστι τοῦ φωτίζοντος, ὡς ἐλλαμπόμενον, ὕστερον δὲ ἑνοῦταί πως καὶ συνάπτεται καὶ οἷον ἓν καὶ ἡλιοειδὲς γίνεται· οὕτω καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ κατ' ἀρχὰς μὲν ἐλλάμπεται.... Ici, feuille 121, sans changement apparent, commence un tout autre ouvrage. Cet ouvrage ne porte aucun titre; mais le sujet en est évidemment la prière. En voici les premières lignes : ἄπαυστον ἔχων (deux mots qui se rapportent à une phrase précédente que nous n'avons pas) ἂν γάρ ποτε μὲν εὔχεσθαι δεῖ, ποτὲ δὲ μὴ, τοὺς τὴν ἑαυτῶν σαπρίαν ἀποβαλεῖν ἐθέλοντας..... Σαπρίαν indique déjà un auteur ecclésiastique. Le reste de la page est consacré à une comparaison du feu qui amollit le fer, et de la prière qui amollit l'âme. Au *verso* de cette feuille il est question du feu de la grâce, τοῦ πυρὸς τῆς χάριτος, puis de notre Sauveur, ὁ σωτὴρ ἡμῶν; enfin, en continuant, on voit que c'est un morceau d'une homélie sur la prière, terminé par αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Viennent ensuite d'autres homélies περὶ ψαλμῳδίας, περὶ λογισμῶν, περὶ ὑπομονῆς, jusqu'à la feuille 178, la dernière du manuscrit, terminée également par la formule ordinaire : τῷ δὲ θεῷ ἡμῶν δόξα εἰς αἰῶνας, ἀμήν. De qui sont ces homélies? c'est ce qu'il serait aisé de vérifier; mais il est certain que, dans tout ce manuscrit, il n'y a rien qui se rapporte au *second Albiciade.*

Nous avons donc cru devoir avertir ici les

amis de la philosophie ancienne de ne point se livrer à de fausses espérances, et de ne pas compter sur un commentaire inédit du *second Alcibiade* de Platon, au moins dans le manuscrit 2016 de la bibliothèque royale de Paris.

OLYMPIODORE,

COMMENTAIRE SUR LE PHILÈBE,

PLATONIS PHILEBUS. *Recensuit, prolegomenis et commentariis illustravit* GODOFREDUS STALBAUM; *accesserunt Olympiodori scholia in Philebum, nunc primùm edita.* Lipsiæ, 1821, in-8, 300 pages.

LE commentaire d'Olympiodore sur le *Philèbe*, publié par M. Stalbaüm à la suite de son édition du *Philèbe*, se trouve dans la plupart des bibliothèques de l'Europe. Le manuscrit dont s'est servi M. Stalbaüm, est celui de la bibliothèque de Seitz, près Naumbourg, que l'éditeur déclare tenir de M. Müller, le directeur de cette bibliothèque, à l'opinion duquel il renvoie pour tout ce qui regarde ce manuscrit. Or, voici l'opinion de M. Müller; nous citerons ses propres paroles [1]:

Commentarius constat foliis 59, *nullis* πράξεσι *distinctus, et incipit verbis,* ὅτι περὶ ἡδονῆς ὁ σκοπὸς φασὶν, *et desinit,* ὡς καὶ ἐν τῷ τοῦ διαλόγου σκοπῷ διωριζόμενα. *Cùm verò neque scholia, neque*

[1] *Notitia codd. Cizensium*, II, p. 13, 1807.

verba contextûs Platonici, ut priores dialogi, nobis exhibeat, nihil quoque horum reddere et cum lectoribus communicare possumus. Disputat auctor modo in universum de rebus quæ in dialogo traduntur, atque ea quæ sibi vel aliorum philosophorum placitis videntur repugnare illustrat, componit, et dubia, quæ putantur, argumentis vel è naturâ rei vel ex aliis philosophis, Theophrasto imprimis et Aristotele, petitis firmat. Hæc autem faciunt, ut credamus, ea quæ codex noster exhibeat modo esse prolegomena, quæ Olympiodorus præmiserit scholiis, hæc verò à librario esse prætermissa. Quod fit eò credibilius, quò certius constat Vindobonæ in bibl. Cæsareâ servari eclogas scholiorum in Philebum ex ore Olympiodori excerptorum. Cf. Fabricii *Bibl. Græc.* vol. III, p. 80, édit. Harl. — *Hæc quàm vera sint,* ajoute M. Stalbaüm, *iis quærendum relinquimus, quibus alios Olympiodori codices comparandi occasio est oblata.*

Il nous semble que, même sans avoir consulté d'autres manuscrits que celui de Seitz, M. Stalbaüm aurait pu apercevoir aisément l'inexactitude de toutes les assertions de M. Müller. D'abord il est faux que Théophraste et Aristote y soient plus cités qu'aucun autre philosophe; ils le sont infiniment moins; Théophraste même n'y est cité qu'une fois, page 269 de l'édition; ce qu'il est bon de remarquer, pour ne pas donner à Olympiodore une apparence de péripaté-

tisme, et augmenter la confusion déjà trop grande des divers Olympiodores péripatéticiens et platoniciens; et M. Stalbaüm aurait mis tous les lecteurs à portée de juger l'assertion de M. Müller, s'il eût joint aux scholies qu'il publiait, un index des auteurs et des ouvrages qui s'y trouvent mentionnés. Ensuite il n'y a qu'à lire attentivement ces scholies pour s'assurer que ce ne sont pas seulement des prolégomènes, mais un commentaire entier; car si le texte de Platon n'y est pas rapporté, le dialogue n'y est pas moins suivi pas à pas dans toutes ses parties; nul endroit important n'est oublié; l'ordre du *Philèbe* est fidèlement suivi: et, par exemple, le *Philèbe* finissant un peu brusquement, le commentaire d'Olympiodore s'arrête au même point, et l'auteur Alexandrin s'imagine que le dialogue de Platon n'est pas fini, ἀτελὴς ὁ διάλογος, qu'il est même interrompu à dessein et pour des raisons métaphysiques tout-à-fait chimériques. Enfin, de ce qu'il y a des scholies d'Olympiodore sur le *Philèbe* dans la bibliothèque de Vienne, s'ensuit-il que ces scholies sont différentes de celles que contient le manuscrit de Seitz? Le titre est exactement le même, Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Φίληβον ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου: le commencement est le même; et Lambecius ne donne aucun renseignement qui puisse faire soupçonner la moindre différence.

Nous n'avons pas vu le manuscrit de la bibliothèque de Vienne; mais nous pouvons assurer que tous ceux de Paris, de Saint-Marc et de l'Ambroisienne ne vont point au-delà de celui de la bibliothèque de Seitz; et non-seulement tous ces manuscrits sont conformes les uns aux autres quant à l'étendue, mais malheureusement ils le sont aussi quant aux lacunes. Nous avons comparé le manuscrit de Paris, n° 1822, avec ceux de l'Ambroisienne et de Saint-Marc; et les mêmes lacunes que nous avions trouvées dans l'un se sont reproduites dans les autres avec une identité parfaite; le manuscrit de Seitz les renferme aussi, et M. Stalbaüm les a figurées dans son édition comme elles se rencontrent dans le manuscrit. Ainsi il faut supposer qu'à moins d'une bonne fortune sur laquelle il est bien difficile de compter, nous possédons le commentaire d'Olympiodore dans l'état où il nous est permis de l'avoir.

D'ailleurs ces lacunes sont loin d'être considérables: ce sont quelques mots à la page 287 de l'édition de M. Stalbaüm, article 248 [1]; une ou deux lignes à l'article 217, page 280; deux ou trois à l'article 213, pag 279, et rien de plus: car page 273, art. 181, la lacune du manuscrit

[1] Nous avons cru devoir citer, outre les pages de l'édition de M. Stalbaüm, le numéro des articles distincts du commentaire, selon le manuscrit de la Bibliothèque royale de Paris, N° 1822.

de Seitz, reproduite et acceptée comme réelle par M. Stalbaüm, n'existe pas dans le manuscrit de Paris, n° 1822, et est tout-à-fait artificielle; la phrase telle que la donne le manuscrit de Seitz, savoir, ὅτι οἱ μὲν τρεῖς πρῶτοι τρόποι τῆς ἀποδείξεως ἐπὶ ψυχῆς ἐλαμβάνοντο, ne suppose pas nécessairement de lacune, comme le prouve ce qui suit: ὁ ἀπὸ τῶν ὀνείρων· οὐ γὰρ ὀνειροπολεῖ τὸ σῶμα· ὁ ἀπὸ τῶν μανιῶν· οὐ γὰρ μαίνεται τὸ σῶμα· ὁ ἀπὸ τῶν ματαίων ἐλπίδων· ἥκιστα γὰρ ἐλπίζει τὸ σῶμα. Ἀλλὰ καὶ ὁ ἕκτος τρόπος ψυχικός ἐστι. Il en est de même, page 281, art. 220: Εἶτα ἐν νῷ τῷ........ φύσεως ἐπιβατεύοντι, εἶτα ἐν τῇ ψυχῇ ὁμοίως τῇ τοιαύτῃ, καὶ τέλος ἐν τῷ φυσικῷ κόσμῳ καθ' ὕπαρξιν. La lacune entre τῷ et φύσεως n'existe pas dans le manuscrit de Paris, n° 1822, et nous nous sommes assurés qu'elle n'existe pas plus que la précédente dans les manuscrits de l'Ambroisienne et de Saint-Marc, que nous avons collationnés. Le sens ne réclame rien; et dans un écrivain comme Olympiodore, on ne peut pas dire que τῆς avant φύσεως soit rigoureusement nécessaire.

Nous ne nous arrêterons pas à quelques fautes de copiste ou à d'autres un peu moins insignifiantes, que M. Stalbaüm a relevées dans le manuscrit de Seitz, pas plus qu'à celles qui lui sont échappées à lui-même, comme, page 266, article 151, διαβαίνουσα εἰς τὴν ψυχήν, lisez διαβαίνοντα (τὰ πάθη), page 284, article 235, τῶν εἰς

τριῶν, lisez ὡς avec le manuscrit de Paris, page 250, article 62, τῶν οὐσῶν, lisez οὐσιῶν, et peut-être un peu trop de fautes de ponctuation; et nous terminerons la partie philologique de cet article, en citant les mots rares et tout-à-fait inusités, selon M. Stalbaüm, que fournit la publication de ces scholies. Ce sont λογικεύεσθαι, p. 239; ἐπευφραίνεσθαι, *ibid.*; ἀνίλλεσθαι, page 242; τὸ στοιχειωτόν, page 246; τιτανικῶς et ἀναντίθετος, p. 247; ὑπερείδεον, page 248; νεαροπρεπές, page 249. Excepté τὸ στοιχειωτόν, qui est plus rare et un peu barbare, tous les autres mots, et particulièrement τιτανικῶς, ὑπερείδεον, νεαροπρεπές, se trouvent à chaque pas dans les Alexandrins, et surtout dans Proclus.

Ces scholies, qui forment en tout, dans le manuscrit de Paris, n° 1822, deux cent cinquante-un articles, ne constituent pas un commentaire régulier composé par Olympiodore lui-même; ce sont, comme le titre l'indique, des dictées ou peut-être des résumés de ses leçons faits par quelqu'un de ses élèves, puisque souvent l'opinion d'Olympiodore y est citée à côté de celle d'autres philosophes, et lui-même désigné sous le titre de *notre professeur*, *notre maître*, ὁ ἡμέτερος καθηγεμών. Quant à la grécité de ces scholies, c'est tout-à-fait celle du commentaire sur le *premier Alcibiade;* les expressions des anciens écrivains s'y rencontrent encore de

loin en loin, mais les tours et le génie de la bonne langue n'y sont plus. Il n'y a pas encore un trop grand nombre d'incorrections; mais on sent déjà de toute part l'approche de la barbarie, qui se glisse peu à peu sous les anciennes traditions et flétrit déjà la phrase en attendant qu'elle la corrompe. Olympiodore lui-même, autant qu'on peut juger un professeur par les rédactions d'un élève, n'y paraît pas un homme d'un esprit très-remarquable. Successeur de grands hommes, il les répète; héritier d'un grand ensemble d'idées et d'une érudition accumulée depuis des siècles, il transmet d'une manière faible et un peu décousue un enseignement qui fut grand, mais qui dépérit. Le corps de l'ancienne philosophie se soutient, mais l'âme et l'esprit ont disparu.

Malgré ces considérations, ou peut-être même à cause d'elles, il est intéressant de rechercher dans ces scholies les idées d'Olympiodore sur les points les plus importans du *Philèbe;* car ces idées sont celles de l'école entière, et, dans leur décadence même, elles nous représentent l'état des esprits à cette époque, et celui du paganisme dans ses plus dignes représentans et ses derniers défenseurs. Ajoutez que ces scholies demi-barbares contiennent un certain nombre de données nouvelles sur des hommes dont le nom seul a surnagé, et sur des ouvrages qui ont péri. C'est sous ces deux points

de vue philosophique et historique que nous considérerons successivement ce commentaire du sixième siècle.

Les six premiers articles sont consacrés à l'examen et à la réfutation de plusieurs opinions des devanciers immédiats d'Olympiodore sur le but spécial du *Philèbe*, et à l'exposition de l'opinion du maître, savoir, que le but de Platon n'est de chercher ni le bien en soi, ni le bien tel qu'il est et doit être pour les dieux, les animaux, les plantes et tous les êtres, mais pour cette classe particulière d'êtres qui ont reçu en partage la connaissance et le désir, et qui par conséquent réclament, dans l'échelle infinie du bien, le degré du bien mixte, double et mélangé, composé d'intelligence et de plaisir[1].

L'article 7 contient une division du *Philèbe* en trois parties : la première, où Platon exposera les méthodes dont il fera usage ; la seconde, où il montrera de la manière la plus simple que la vie la meilleure pour l'homme est la vie composée, ὁ μικτὸς βίος ; la troisième, où il le prouvera par les méthodes indiquées.

Mais il ne faut pas croire qu'Olympiodore suive l'ordre qu'il s'est tracé lui-même : après avoir dé-

[1] Περὶ δὲ τοῦ ἐκ νοῦ καὶ ἡδονῆς, ἅπερ ὀρᾶται ἐν τοῖς πεφυκόσι γιγνώσκειν τε καὶ ὀρέγεσθαι, p. 238. C'est aussi l'opinion que nous avons adoptée dans notre argument du *Philèbe*, trad. de Platon, T. II.

terminé, selon l'usage de tous les commentateurs alexandrins, ce qu'on appelle le caractère moral des personnages, et montré dans Socrate le représentant et le type de la science, dans Protarque celui de l'opinion, dans Philèbe celui de la partie inférieure de l'existence, il parcourt irrégulièrement et sans aucun plan tous les points de quelque importance qui se rencontrent dans le dialogue de Platon. Nous extrairons ce qui se rapporte aux quatre endroits les plus dignes d'attention, savoir, la méthode analytique et synthétique, les quatre grandes classes sous lesquelles Platon renferme tous les êtres, la théorie du plaisir et de la peine, et les trois caractères fondamentaux du bien, savoir la vérité, la beauté et la mesure. Tout le reste peut se grouper autour de ces points essentiels.

I. C'est une chose assez étrange que la méthode qu'Olympiodore et les Alexandrins appellent analyse, soit précisément ce qu'on entend aujourd'hui par synthèse, ou du moins cette seconde opération de l'analyse qui est la recomposition. La première opération, la décomposition, s'appelle chez les Alexandrins διαιρετική; le passage suivant le prouve incontestablement.

Article 38, page 246. Selon Olympiodore, on peut considérer l'existence universelle, ou dans sa sortie de l'unité et sa marche vers la pluralité et tous les phénomènes du monde visible, ou dans la recomposition de la pluralité retournant

à l'unité; ou on peut la considérer en elle-même ou bien encore la rattacher à son principe et à sa cause. Or, ces divers points de vue sur le monde sont merveilleusement représentés par les diverses méthodes philosophiques, lesquelles, après tout, ne sont et ne peuvent être que diverses manières de considérer les choses. L'analyse ou la décomposition, ἡ διαιρετικὴ, dit Olympiodore, ressemble τῇ προόδῳ τῶν ὄντων, à la génération progressive des êtres; la recomposition ou synthèse, ἡ ἀναλυτικὴ, à leur retour à l'unité, τῇ ἐπιστροφῇ; la définition, ἡ ὁριστικὴ, à leur existence actuelle prise en elle-même, τῇ ἐφ' ἑαυτῆς ἑστώσῃ; la démonstration à l'existence rattachée à sa cause, τῇ ἀπὸ αἰτίας ἐξηρτημένῃ[1]. Et il ajoute, art. 39, que ces quatre méthodes sont toutes renfermées dans deux, savoir, τῷ διαιρετικῷ, et τῷ συναγωγῷ; et il met ici τὸ συναγωγὸν pour l'ἀναλυτικὴ du passage précédent, ne laissant plus aucun doute sur la valeur de ce dernier mot, qui désigne évidemment la synthèse, ou recollection et recomposition de parties. Les quatre méthodes se réduisent à deux, car la définition est synthétique, en ce sens qu'elle compose et rassemble, συνάγει, les divers caractères d'une chose pour en faire une totalité qui est la définition; et la démonstration est analytique, en ce sens qu'elle

[1] Un point de vue semblable se trouve dans les scholies de Proclus sur le *Cratyle*, édit. de M. Boissonnade, p. 2, art. 3.

engendre et tire l'effet de la cause, προάγει, et en général déduit une chose d'une autre. Ailleurs, article 59, p. 249, il identifie ἀναλύειν et συνάγειν; καὶ γὰρ ἅπερ αὐτὴ ἀναλύει καὶ συνάγει.... Ailleurs encore, pag. 251 art. 66, il dit que la recomposition, ἡ ἀναλυτικὴ, est inférieure à l'analyse, τῆς διαιρετικῆς; car, « l'une voit d'en haut dans la vallée » (c'est-à-dire, va du général au particulier), lors » que l'autre ne voit les hauteurs que d'en bas » (c'est-à-dire, n'arrive au général qu'à travers tous » les cas particuliers et les lents procédés de la » généralisation collective et comparative). » Sur ce point important, on peut voir encore les articles 40, 58, 62 et 63.

II. C'est dans le commentaire même qu'il faut lire les scholies sur les quatre principes : ces scholies sont très-courtes ; mais chacune d'elles, dans sa brièveté, est substantielle et pleine de sens, et particulièrement les scholies 97, 106, 112 et 128. Cette dernière renferme une réfutation de l'opinion de Porphyre sur le principe du mélange et de la combinaison des deux élémens, le fini et l'infini ; combinaison qui est l'univers lui-même. Platon établit que l'intelligence est le principe de cette combinaison, et c'est à cette occasion que se trouve dans le *Philèbe* la phrase célèbre que *l'intelligence a de l'affinité avec la cause*, c'est-à-dire que la notion de cause est précisément celle d'intelligence. L'identité de la cause et de l'intelligence est vraie à tous les degrés de

l'être. Elle est vraie en ce qui concerne la cause intellectuelle qui est en nous, et à plus forte raison pour la cause première, foyer primitif de toute intelligence. Platon avait en vue la cause première et l'intelligence première; mais Porphyre, à ce qu'il paraît, avait particulièrement considéré le principe de l'identité de l'intelligence et de la cause sous un point de vue psycologique et moral. « Porphyre, dit Olympiodore, art. 128, p. 262, prétend que le but de Platon est de nous enseigner que notre intelligence, notre esprit est supérieur au plaisir, νικῶντα τὸν ἡμέτερον νοῦν, puisqu'il est de la même famille que l'esprit qui gouverne le monde; et c'est pour exprimer plus fortement ce rapport, que Platon se sert de l'expression γενούστην, au lieu de συγγενῆ [1]. » Mais Olympiodore objecte à Porphyre qu'il ne s'agit point ici de l'intelligence en rapport avec le monde et par conséquent déjà tombée dans une sorte de division avec elle-même, ce que les Alexandrins appellent ὁ μεριστὸς νοῦς, ὁ μικτὸς νοῦς, c'est-à-dire βασιλικὸς, régnant sur le monde avec lequel elle est en rapport, mais de l'intelligence dans son unité absolue, ἁπλόος νοῦς, encore à l'état d'identité, et avec le caractère de

[1] Cette remarque d'Olympiodore confirme la vulgate γενούστην et la maintient contre toutes les corrections. C'est le seul passage d'Olympiodore qui serve à l'établissement du vrai texte; et encore γενούστην est-il déjà cité par le scholiaste ordinaire.

pensée en soi, d'autant plus qu'il n'est pas besoin rigoureusement de prouver que notre intelligence est du même genre que l'intelligence universelle, pour prouver que l'intelligence est supérieure au plaisir.

III. Pour la psycologie, nous invitons à lire l'article 153, page 266, où Olympiodore établit que la mémoire n'est pas seulement la simple persistance d'une impression reçue, une sensation continuée, mais qu'elle contient un élément actif et intellectuel, γνῶσις γὰρ καὶ ἡ μνήμη καὶ οὐ σωζομένη αἴσθησις; l'article 199, p. 276, sur les plaisirs passionnés, toujours accompagnés de douleur, et sur les plaisirs purs qui appartiennent au développement naturel de l'existence; ainsi que l'article 150 sur les passions et leurs divisions. Nous nous contenterons d'arrêter un instant le lecteur sur les scholies qui se rapportent à la discussion, assez longue dans Platon, relativement aux plaisirs faux et aux plaisirs vrais. Protarque, dans Platon, avait déjà soutenu qu'il ne peut y avoir de plaisirs faux, puisque tout plaisir ne peut pas ne pas être vrai en tant que plaisir; et cette opinion de Protarque, qui était celle de beaucoup de philosophes contemporains de Platon, avait été plus tard reprise et soutenue avec avantage par Aristote et Théophraste. Olympiodore cite l'opinion des adversaires de Platon, avec leurs principaux argumens, et essaie d'y répondre. Toute cette discus-

sion n'est pas très-importante: mais comme elle est claire, que les scholies en se succédant forment un certain ensemble, et que ce morceau donne une idée de la manière d'Olympiodore, nous le traduirons ici presque en entier.

Article 161, pag. 269. «Théophraste soutient » contre Platon qu'il n'y a pas des plaisirs vrais » et des plaisirs faux, mais que tous les plaisirs » sont vrais: car, dit-il, s'il y a un plaisir faux, » il y aura un plaisir qui ne sera pas du plaisir, » ce qui est impossible; la fausse croyance » même est une croyance..... Théophraste dit » encore: la fausseté peut être envisagée sous » trois rapports, ou comme habitude morale, » ou comme discours, ou comme une chose qui » existe d'une certaine manière. Comment donc, » dit-il, le plaisir sera-t-il faux? Le plaisir n'est » pas une habitude morale; ce n'est pas un dis» cours; ce n'est pas non plus une chose dont la » manière d'exister soit de n'exister pas, ὂν οὐκ ὄν. » Or, la fausseté est une chose qui n'existe que » de cette manière. — Art. 162. Quelques-uns, » frappés de l'énergie apparente (τῆς δοκούσης » ἐνεργείας), de la réalité propre du plaisir, et ne » voulant pourtant pas abandonner Platon, se ti» rent d'affaire en disant que les faux plaisirs sont » ceux qui sont mêlés de contradiction, et par » contradiction ils entendent le mal, le déme» suré, l'infini; et que c'est par la règle et la me» sure, que la raison leur applique, qu'ils devien-

» nent vrais, de sorte que tous les plaisirs des » gens de bien sont vrais, et tous ceux des vicieux » sont faux.—Art. 263. Platon l'entend autrement. » Comme l'opinion est fausse quand elle porte » sur ce qui n'est pas, de même, selon lui, le plai- » sir est faux quand il porte sur ce qui n'est pas » agréable. Si quelqu'un a du plaisir en prenant » un breuvage amer, pour un breuvage doux, » ou en se croyant heureux quand il ne l'est pas, » il est dans le faux; il en est ainsi de celui qui » croit avoir du plaisir quand il n'est en rapport » avec rien qui soit agréable. De plus, le plaisir est » une impression. Nulle impression n'est absolue, » mais se rapporte à un objet qui en est la cause. » Le plaisir aussi se rapporte à une cause qui le » fait être. D'où peut-il donc venir, quand toute » cause lui manque? Il faut qu'il vienne de l'ima- » gination et d'une croyance fausse.... Enfin, la » sensation est la condition de tout plaisir et de » toute douleur; or, il y a des sensations vraies » et des sensations fausses, et il faut en dire au- » tant des plaisirs qui en dépendent.—Art. 164. » Platon enseigne de diverses manières qu'il y a » des plaisirs faux; par les plaisirs qui ont lieu » dans les rêves...., par ceux du délire...., par » ceux des vaines espérances...., par ceux que » donne le contraste de douleurs plus grandes, » ou la cessation de la douleur, ou l'illusion des » fausses opinions. — Art. 165. Proclus seul a » bien résolu le problème, en admettant tantôt

» la fausseté, tantôt la réalité du plaisir, de sorte » qu'il n'est pas nécessaire de condamner ceux » qui soutiennent que tout plaisir est vrai, s'ils » le prennent bien, ni ceux qui soutiennent qu'il » y a des plaisirs qui sont faux. En effet, l'agréa- » ble est double; on peut l'envisager, ou dans » l'objet agréable en tant qu'agréable, comme la » douceur dans le miel, ou dans l'impression faite » sur les sens, impression correspondante à l'ob- » jet qui la cause..... Ainsi, relativement à l'im- » pression faite sur les sens, toute sensation est » vraie, comme le veut Protagoras, mais non pas » relativement à l'objet externe. Il en est de » même du plaisir: tout plaisir est vrai quant à » la sensation; tout plaisir ne l'est pas quant à » son objet. »

IV. Nous terminerons cette analyse philosophique du commentaire d'Olympiodore, en faisant connaître ce qui se rapporte aux trois caractères essentiels du bien, la vérité, la beauté, la mesure, qu'en style alexandrin on appelle des monades. L'article 231, pag. 284, est consacré à faire voir que ces trois caractères se retrouvent dans le tout et dans chaque partie du tout; leur unité est le bien lui-même, principe éternel de toutes choses. « Ce principe, dit Olympiodore, » par sa lumière est la vérité; en tant qu'objet » de désir pour tous les êtres, il est la beauté; » et comme il préside aux rapports harmoniques » des êtres, on le célèbre comme la mesure. En

» soi il est sans division; mais les trois monades
» qui en dérivent l'expriment chacune à sa ma-
» nière. — Et il ne faut pas croire, ajoute
» Olympiodore, art. 232, que ce principe ne
» soit qu'une simple collection des trois mo-
» nades : non; c'est une unité intégrante; car
» il est cause, et cause de tout. » Olympio-
dore ajoute, art. 235: « Iamblique dit que ces
» trois monades sortent du bien pour orner l'in-
» telligence; mais on ne sait trop de quelle intel-
» ligence il veut parler, ou celle qui est attachée
» à un appareil sensible et vivant, ou l'intelli-
» gence essentielle que l'on célèbre sous le nom
» de *père* (πατρικὸν ὑμνούμενον). En général, on
» entend cette dernière intelligence; et en effet,
» dans les Orphiques, on voit les trois monades
» apparaître dans l'œuf symbolique. »

Par ces divers extraits, on peut juger du caractère de ce commentaire et des idées que la philosophie spéculative peut en tirer. Il est encore un autre point de vue de l'école d'Alexandrie sous lequel ce commentaire mérite d'être étudié avec attention, et qui se rattache au précédent; nous voulons parler du point de vue mythologique, c'est-à-dire, des idées que les nouveaux platoniciens avaient reconnues ou qu'ils avaient mises sous les formes du paganisme, devenu pour eux, ou par eux, comme un symbolisme de leur propre philosophie. La publication de ce commentaire intéresse le mytho-

logue, et il ne lira pas sans fruit les articles 129, 236, 242, 260, 222; et particulièrement, sur le sens philosophique du Prométhée et de l'Epiméthée, les articles 40, 41, 42, 43 et 44; et sur Aphrodite, comme déesse du plaisir, les articles 17, 18, 19, 20, 21 et 22. Nous nous contentons de les signaler et d'y renvoyer les amis des recherches mythologiques, pour arriver à ce qui nous intéresse plus spécialement, savoir, l'utilité que l'historien de la philosophie peut tirer de la publication de ces scholies.

Pour la premiere époque, à défaut d'oracles chaldaïques, Olympiodore a quelques citations orphiques qui ne sont pas sans intérêt. Outre le morceau que nous avons déjà cité sur les trois monades qui sortent de l'œuf mystique, selon la doctrine orphique, on trouve, page 268, au milieu d'un article sur les différentes espèces de mémoire, comme la mémoire sensible, la mémoire imaginative, etc., une allusion à la mémoire supérieure dont parle Orphée, ἡ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ μνήμη. Hermann qui cite cet article d'Olympiodore (page 510) lit à tort Μνημώ; c'est évidemment une allusion à l'hymne à Mnémosyne[1], Μνημοσύνην καλέω. Il est tout simple qu'un commentateur du *Philèbe* ait rapporté, page 286, le vers célèbre que Platon cite dans ce dialogue:

A la sixième génération mettez fin à vos chants.
Ἕκτῃ δ' ἐν γενεῇ, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς.

[1] Hymne 76; éd. Hermann, p. 345.

Je ne crois pas que l'on trouve ailleurs le demi-vers suivant, dont le sens est assez obscur :

. . . . νοῦς δὲ οἷα ψευδὴς βασιλήϊος [1].

Quant aux pythagoriciens, on ne trouve ici presque rien qui ne soit connu. Platon, dans le *Protagoras*, avait mis Prométhée au-dessus d'Épiméthée. Les pythagoriciens faisaient tout le contraire, dit Olympiodore, page 247, sans doute, parce que Prométhée indique le mouvement de l'intelligence qui se porte pour ainsi dire en avant, et sort d'elle-même pour entrer dans les choses, Μῆτις-πρὸ, προοδικὸς, tandis que Épiméthée marque le retour de l'intelligence sur elle-même, Μῆτις-ἐπὶ, ἐπιστρεπτικὸς, et qu'en effet il vaut mieux pour une âme revenir sur soi que d'en sortir. Page 282, le miel était pour les pythagoriciens le symbole du plaisir; de là la maxime : C'est le miel qui fait tomber les âmes dans le monde des apparences et des phénomènes : διὰ μέλιτος πίπτειν εἰς γένεσιν τὰς ψυχάς. Il faut lire aussi, pag. 280, un article sur la différence du système musical d'Aristoxène et de celui des pythagoriciens. Enfin, en parlant des philosophes qui maltraitaient le plaisir, δυσχεραινόντων τὴν ἡδονὴν, et recommandaient l'insensibilité, Olympiodore désigne, page 276, les pythagoriciens comme faisant partie de ces philosophes

[1] P. 261. Voyez Hermann, p. 510.

chagrins, εἴτε Πυθαγορεῖοι εἴτε ἄλλοι τινές; mais il est évident qu'il ne peut s'agir ici des pythagoriciens, qui, au rapport d'Olympiodore lui-même dans son commentaire sur le *premier Alcibiade*, n'étaient point d'une rigidité si malentendue: Platon pensait évidemment à Antisthène, et à l'école cynique qui déjà frayait la voie au stoïcisme. On ne trouve absolument rien dans ce commentaire sur l'école ionienne, ni sur l'école éléatique. Démocrite y est mentionné une seule fois (page 242) sans aucune citation précise.

Ces scholies ne répandent guère plus de lumière sur la seconde époque de la philosophie grecque. Les dialogues de Platon que cite Olympiodore sont: le *Phèdre*, page 256, le *Protagoras*, p. 247, le *Parménide*, p. 237 *bis*, 248, 256, 257, le *Cratyle*, p. 242, la *République*, p. 239, 248, 286, le *Timée*, p. 275. Remarquons qu'il cite deux fois, p. 245 et 264, le *second Alcibiade* déjà cité dans le commentaire sur le *premier*. Aristote est assez souvent mentionné, p. 250, 254, 269, 271, 276 *bis*, 283, mais sur des points peu importans; Théophraste, une seule fois, dans l'endroit que nous avons traduit. Il est étrange que dans le commentaire d'un dialogue sur les plaisirs, Épicure ne soit pas cité plus souvent. Il n'est indiqué que deux fois. Pag. 274, Épicure dit que le plaisir naturel est plein de

retenue, καταςηματικήν. La vertu, qui est le plaisir le plus parfait, ne se soustrait point à l'action des choses extérieures, mais retranche l'excès en tout genre, soit l'enivrement, soit l'abstinence. Page 275, Épicure pense que tout plaisir n'est pas nécessairement mêlé de peine. Nul philosophe stoïcien n'est ici indiqué, même une seule fois. Les noms d'Archimède et de Ptolémée se rencontrent sans aucune citation précise, pages 280, 283, ainsi que ceux d'Aristoxène, p. 280, et du mathématicien Théodose, *ibid.*, qui vivait du temps de Nerva et de Trajan. C'est à mesure qu'on entre dans la troisième époque de la philosophie grecque et dans l'école néoplatonicienne, que ces scholies d'Olympiodore prennent de la valeur.

Il faut d'abord nous féliciter d'y trouver mentionnés trois noms peu connus, ceux de Proclus de Laodicée, de Boëthe, et d'un philosophe nommé Peisithée, Πεισιθέος. Proclus de Laodicée aurait parlé du plaisir comme d'une divinité. Voici la phrase, p. 242, art. 20 : Ὑμνεῖται ἡ ἡδονὴ παρ' Ἰαμβλίχῳ καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς γνωρίζεται παρὰ Πρόκλῳ τῷ Λαοδικεῖ. C'était probablement dans sa théologie, ou son traité du mythe de Pandore [1]. Pour Boëthe, Βοηθὸς, Olympiodore cite son opinion, p. 264, sur l'espérance et ses divers caractères, en contradiction avec Platon; et il ne faut

[1] Voyez Suidas, Πρόκλ.

pas prendre ce Boëthe pour le philosophe romain, qui n'a guère pu écrire avant Olympiodore, de manière à pouvoir être cité par ce dernier : il faut entendre, à ce qu'il nous semble, un autre philosophe, péripatéticien, comme le philosophe romain, mais plus ancien, et qu'Ammonius, sur les catégories d'Aristote, et Anitius Boëthe lui-même, citent comme un interprète distingué d'Aristote [1]. Il en reste si peu de chose, que son fragment sur l'espérance, que nous a conservé Olympiodore, n'est pas sans prix. Quant à Peisithée, nous avouons que son nom même nous était inconnu. Olympiodore le donne, p. 237, pour un ami de Théodore d'Asinée, ce qui le place après Porphyre; et il paraît que ce Peisithée s'était occupé du *Philèbe*, et avait une certaine réputation, puisque Olympiodore cite son opinion sur le but du *Philèbe* et la réfute avec soin.

Parmi les disciples de Plotin, que Porphyre cite avec distinction dans la vie de son maître, Amélius paraît avoir joué un rôle important. Ses opinions sont plus d'une fois mentionnées par les Alexandrins avec le plus grand respect, mais aucun de ses ouvrages n'est parvenu jusqu'à nous. La tradition alexandrine ne nous a conservé

[1] Voyez, en tête des œuvres d'Anitius Boethus, la lettre de Martian. Rota, les dernières lignes, et Boëthe, p. 56 du 1er livre *sur Porphyre*.

que son nom entouré de la plus haute considération, avec quelques opinions éparses qu'il serait intéressant de recueillir et de disposer avec ordre, de sorte qu'on pût retrouver quelque chose du système de cet illustre platonicien, comme on l'a fait pour plusieurs philosophes, tels que Possidonius, Anaxagore, Héraclite et d'autres. Nous désignons à celui qui voudrait s'occuper d'un pareil travail l'article 30 de la p. 243, sur l'opposition des plaisirs entre eux, et surtout l'article 148 de la p. 265, contre le plaisir agité, τὴν ἐν κινήσει ἡδονήν. Amélius, dit Olympiodore, développe ce point avec la plus grande force, Ἀμελίος ἐκτραγῳδεῖ, et comme le morceau qui suit immédiatement a en effet une sorte d'énergie tragique, il ne serait pas impossible qu'il appartînt à ce disciple célèbre de Plotin.]

Après Amélius, les plus célèbres platoniciens, jusqu'à Olympiodore, sont, dans l'ordre des temps, Porphyre, Iamblique, Syrien et Proclus. Or ce qui résulte à peu près incontestablement de ce commentaire d'Olympiore pour tous les quatre, excepté peut-être Porphyre, c'est que, dans des ouvrages qui ont péri et dont il ne reste ailleurs aucune trace, ils avaient commenté le *Philèbe*. On l'avait déjà dit de Proclus; mais on ne l'avait pas même encore soupçonné d'aucun des autres; et pourtant ce qui n'était pas même un soupçon, est ici converti en certitude. Nous n'exceptons que Porphyre, qui, s'il n'avait pas

écrit un commentaire spécial sur le *Philèbe*, a dû au moins en avoir traité assez longuement, puisque Olympiodore cite son opinion sur trois passages de Platon assez éloignés les uns des autres, p. 239, 261, 263, en opposition avec celle d'Iamblique. Quant à celui-ci, il est difficile de douter qu'il eût écrit un commentaire sur le *Philèbe*. En effet, supposons que l'on démontre d'un critique qu'il a examiné soigneusement le but d'un ouvrage, et qu'il en a discuté tous les points importans, dans l'ordre même suivi par l'auteur, n'est-ce pas là démontrer suffisamment que ce critique a composé un véritable commentaire sur l'ouvrage en question? Or, Olympiodore, sans dire expressément qu'Iamblique avait fait un commentaire du *Philèbe*, cite et discute perpétuellement son opinion, et non pas sur des points philosophiques, analogues à ceux qui sont traités dans le *Philèbe*, mais sur des passages spéciaux de ce dialogue, d'abord sur son but, p. 238, puis, p. 239, sur la question de savoir si le souverain bien est exclusivement dans la vie de l'intelligence ou dans le mélange de la vie intellectuelle et de la vie sensible, question où, en opposition avec Porphyre, Iamblique place le souverain bien dans la vie mélangée. Le passage du *Philèbe* sur Prométhée fournit encore un texte à des réflexions d'Iamblique, p. 246. Pour la partie ontologique du *Philèbe*, celle qui est relative aux quatre principes, et

particulièrement à l'intelligence, Iamblique, p. 257 et 261, nous présente encore une opinion importante; et p. 285, sur les trois caractères du bien, Olympiodore rapporte la phrase même d'Iamblique en la commentant; enfin il n'y a guère une seule partie du *Philèbe* sur laquelle Iamblique ne jette quelque lumière. Nous avons vu, par Proclus et par ce même Olympiodore, dans leurs commentaires sur le *premier Alcibiade*, qu'Iamblique avait écrit un commentaire sur ce dialogue. Nous ne croyons pas trop hasarder en tirant de ces scholies nouvelles l'induction qu'il en avait fait autant pour le *Philèbe*, ou tout au moins qu'il en avait traité, non pas occasionellement, mais, comme on dit, *ex professo*, et avec l'étendue d'un vrai commentaire.

Il en est à peu près de même de Syrien. Olympiodore rapporte son opinion avec les plus grands détails, et sur le but du dialogue, p. 238, et sur les trois monades du bien, p. 285 et 287, en des termes qu'on n'emploierait guère envers un homme qui aurait laissé tomber accidentellement quelques mots sur le *Philèbe*. Au reste, si le doute est plus permis pour Syrien que pour Iamblique, il l'est encore moins pour Proclus que pour ce dernier.

Déjà Fabricius avait placé, sur quelques indications [1], parmi les ouvrages de Proclus qui ont

[1] *Biblioth. græc.*, éd. Harl., tom. VIII.

péri, un commentaire sur le *Philèbe;* maintenant cette conjecture est mise hors de doute : les scholies d'Olympiodore déposent de toutes parts, non d'une dissertation épisodique de Proclus sur le *Philèbe* dans quelque autre ouvrage, mais d'un traité régulier, d'un véritable commentaire de Proclus sur ce dialogue; aucune des conditions de démonstration en ce genre ne manque ici. Non-seulement il n'y a pas un seul point important du *Philèbe* sur lequel Olympiodore ne cite l'opinion de Proclus; mais, dans une foule de choses d'un moindre intérêt, il se met à l'abri derrière cette autorité, au point que les citations de Proclus embrassent le dialogue de Platon dans toute son étendue, correspondent à toutes ses parties, et qu'en les arrangeant entre elles et les tirant des scholies d'Olympiodore, on en composerait aisément un ouvrage à part régulier et complet. En effet, p. 238, vous voyez ce qu'avait pensé Proclus sur le but du *Philèbe*. Plus bas, quelques articles après, on trouve sa division des parties du dialogue tout-à-fait dans le genre de ses divisions déjà connues d'autres dialogues de Platon. Il paraît qu'après avoir placé le but du *Philèbe* dans la recherche du souverain bien pour tous les êtres, ce qui embrasse, comme le remarque fort bien Olympiodore, l'univers entier, tandis que dans le *Philèbe* il s'agit spécialement de l'homme et du bien qui convient à sa nature; après, dis-je, avoir déterminé le but du

Philèbe, Proclus le divisait en vingt-cinq points. Plus loin, p. 241, nous retrouvons l'opinion de Proclus également combattue par Olympiodore sur les diverses espèces de nécessités; et p. 242, sur cette question mythologique : Pourquoi les anciens n'avaient pas fait un dieu du plaisir; plus loin encore, p. 246, sur les différens Prométhées; dans cette même page, article 40, sur la méthode analytique, p. 247, sur l'unité et la pluralité comme contenues dans toutes choses particulières, ou sinon l'unité, au moins sa forme, ἑνώσις, l'union, la force d'unir, et non pas τὸ ἓν, qui est l'unité en soi. « L'infini, dit Proclus, est l'élément de pluralité, le fini l'élément d'union; mais au dessus des deux, il faut placer l'unité, τὸ ἓν, et toutefois cette unité-là a encore devant elle la pluralité, car elle est en rapport d'opposition avec la dualité du fini et de l'infini, dualité qui est un multiple; de sorte qu'il faut élever encore au-dessus de cette unité une unité absolue, un principe qui n'admet plus dans sa nature aucune relation avec le multiple, fût-ce même une relation d'opposition, μία ἀρχὴ ἀναντίθετος. » Ainsi quatre élémens, savoir, l'unité absolue, puis l'unité en face du multiple, unité qui est l'*un et plusieurs*, ἓν καὶ πολλὰ, enfin le fini et l'infini. Ailleurs, p. 258, toujours sur la même question : « La cause suprême, dit Proclus, fait le monde sur elle-même et en vue d'elle-même, pour que toute chose soit semblable à elle, de sorte que Dieu est de sa

nature la trinité de l'être, ὥστε αὐτὸς τὰ τρία (c'est-à-dire, comme nous avons vu plus haut, le fini, l'infini et leur union). Il est cette trinité dans son unité centrale et primordiale; mais il ne faut pas moins dire qu'il est triple, quoique cette trinité se résolve dans l'unité, ἀλλὰ ῥητέον ὡς οὐδενὶ ἧττον τρία εἰ καὶ συντρέχοιεν τῷ ἑνί. » Page 261, son opinion est mise à côté de celles de Porphyre et d'Iamblique; et, p. 262, dans l'article 130 que nous avons cité sur l'affinité de la cause et de l'intelligence, on le retrouve encore avec Porphyre; nous avons traduit sa théorie des faux plaisirs, p. 270; enfin, p. 287, article 248, on peut voir comment il poursuit dans toutes choses la dualité, qui constitue la réalité.

Tant de citations ne peuvent laisser aucun doute sur l'existence d'un commentaire du *Philèbe* par Proclus, qui a péri avec d'autres ouvrages de ce grand homme, et que ces scholies d'Olympiodore révèlent et reconstruisent en grande partie. Ce résultat indubitable suffirait seul pour donner du prix à la publication de cet ouvrage d'Olympidore et au travail de M. Stalbaüm. Déjà nous avons trouvé dans le commentaire sur le *premier Alcibiade*, d'importantes indications qui ont beaucoup ajouté à nos connaissances sur l'école d'Alexandrie. Peut-être, dans les autres ouvrages encore inédits de ce dernier des nouveaux platoniciens, trouverait-on des résultats du même genre qui dédommageraient abon-

damment celui qui aurait le courage de s'y engager, d'étudier ces monumens délaissés, de les publier, ou du moins d'en faire connaître ce qu'ils peuvent renfermer de précieux pour la philosophie en elle-même ou pour l'histoire de la philosophie.

OLYMPIODORE.

FRAGMENT

DU COMMENTAIRE INÉDIT DU GORGIAS.

Longin nous apprend[1] qu'Eubulus avait écrit un commentaire sur le *Philèbe* et le *Gorgias*; et il paraît qu'Hiéroclès avait aussi composé[2] un commentaire sur ce dernier dialogue. Ces commentaires ont péri avec beaucoup d'autres: le seul qui soit parvenu jusqu'à nous est celui d'Olympiodore. On le trouve dans la plupart des bibliothèques de l'Europe; mais il est encore inédit, et totalement inconnu, à l'exception de l'introduction que Routh a publiée à la suite de son édition du *Gorgias*[3]. Nous nous proposons de publier un jour un travail complet sur cet ouvrage d'Olympiodore, travail beaucoup trop étendu pour trouver ici sa place. Nous n'en donnerons qu'une partie, celle qui se rapporte

[1] Dans Porphyre, *Vie de Plotin*. Long., p. 178, ed. Weiske.—[2] Damascius, *Vie d'Isidore*, dans Photius, p. 338, ed. Bekker.—[3] *Platonis Euthydemus et Gorgias*, ed. Routh, Oxon., 1784. *Ad calcem*, p. 561-575.

au mythe célèbre du *Gorgias.* Nous avons vu que c'était presque un principe pour Platon, comme philosophe et comme artiste, de mêler un mythe à chacun de ses grands dialogues, et le *Gorgias* comme le *Phédon* est terminé par un mythe. Ce mythe a exercé les critiques modernes et les critiques anciens, et il est d'autant plus curieux d'interroger sur ce point Olympiodore, que ce philosophe du VIe siècle avait sous les yeux tous les commentaires antérieurs, et qu'on peut presque toujours regarder son opinion comme celle de l'école même à laquelle il appartient, et le dernier mot de la philosophie alexandrine. Or, l'examen du mythe du *Gorgias* conduit naturellement à la question de la nature et de l'autorité des mythes en général, question qui en soulève beaucoup d'autres du plus haut intérêt : Quel était le fond de la foi des Alexandrins ? Les Alexandrins croyaient-ils ou ne croyaient-ils pas aux dieux du paganisme, et comment y croyaient-ils ? Les superstitions qu'ils défendaient étaient-elles dans ces subtils et profonds philosophes un reste naïf et touchant de la vieille foi populaire, ou n'étaient-elles pour eux que l'enveloppe consentie d'une doctrine philosophique ? Il n'y a point de questions plus importantes pour l'intelligence des premiers siècles de notre ère. Olympiodore, dans la partie de son commentaire qui se rapporte au mythe du *Gorgias*, s'explique à cet égard avec une franchise

et une netteté parfaite. Nous ne connaissons dans toute l'antiquité alexandrine aucun passage aussi clair et aussi décisif que celui-là. Ce passage même est si curieux que nous avons pris le parti de le donner tel qu'il est, presque sans aucun retranchement et sans aucune remarque, aimant mieux faire subir au lecteur la manière lâche et diffuse d'Olympiodore, que d'altérer et d'affaiblir l'impression de l'original. Voici donc le dernier des Alexandrins nous exposant lui-même le système mythologique de l'école néoplatonicienne.

La base de notre travail est le manuscrit de la Bibliothèque royale de Paris, n° 1822. C'est le même manuscrit dont Routh a tiré l'introduction qu'il a publiée. Il contient, avec le commentaire d'Olympiodore sur le *Gorgias*, les commentaires du même Olympiodore sur l'*Alcibiade*, le *Phédon* et le *Philèbe*. Ce manuscrit a été copié à Venise, en 1535, par Ange Vergèce, de Crète. Il est même très-probable que l'original est le manuscrit célèbre de Venise, du Xe siècle, contenant les commentaires d'Olympiodore sur le *Gorgias*, l'*Alcibiade*, le *Phédon* et le *Philèbe*, ayant 337 feuilles, parchemin, in-4°, et coté 196 dans Zanetti, p. 109. Le commentaire du *Gorgias* occupe dans le manuscrit de Paris 82 feuilles; il est divisé, comme le commentaire sur l'*Alcibiade*, en leçons ou articles, plus ou moins longs, appelés πράξεις, et il se compose en tout de 50 articles. Le fragment qui suit embrasse les

cinq derniers, savoir : les leçons 46, 47, 48, 49 et 50.

LEÇON 46e, FOL. 72 VERSO — 74 VERSO.

Puisque Platon raconte un mythe, cherchons 1° ce qui porta les anciens à l'invention des mythes; 2° quelle est la différence entre les mythes philosophiques et les mythes poétiques; 3° quel est le but de celui du *Gorgias*.

1° Les mythes se rapportent d'un côté à la nature, de l'autre à notre âme.

Le mythe est fondé sur la nature : les choses invisibles se concluent des choses visibles; les incorporelles, des corporelles. Nous voyons les corps soumis à des lois, et nous concevons qu'une puissance incorporelle y préside. Nous voyons que maintenant notre corps se meut, et ensuite, après la mort, qu'il ne se meut plus; nous comprenons par là qu'une puissance incorporelle était la cause de ses mouvemens. Ainsi nous sommes conduits par les choses visibles et corporelles aux choses invisibles et incorporelles. Or les mythes ont été inventés pour que nous allions de ce qui est apparent à ce qui est obscur. Quand on nous parle, par exemple, des adultères, de la captivité, des blessures des dieux, de la mutilation d'Uranus, etc., nous ne devons point nous arrêter à ces dehors, mais pénétrer jusqu'à la vérité qu'ils enveloppent.

Les mythes se rapportent aussi à notre âme. Dans notre enfance, nous vivons selon l'imagination; et l'imagination se prend aux formes. L'emploi des mythes est destiné à satisfaire cette faculté. Le mythe n'est autre chose qu'une fiction qui représente la vérité. Si donc le mythe est l'image de la vérité, et si l'âme est l'image de ce qui est au-dessus d'elle dans l'ordre des êtres, c'est avec raison que l'âme aime les mythes; c'est l'image qui appelle l'image.

2° Quelle est la différence entre les mythes philosophiques et les mythes poétiques?

Les uns et les autres sont réciproquement inférieurs sous un rapport, et supérieurs sous un autre. Le mythe poétique est supérieur en ce qu'on est comme forcé d'écarter l'enveloppe pour pénétrer jusqu'à la vérité qu'il contient : son absurdité empêche qu'on s'arrête à ce qui est apparent, et oblige à chercher la vérité cachée. D'autre part il est inférieur en ce qu'à la rigueur l'homme simple qui ne regarderait que l'apparence, et ne chercherait pas ce qui est caché au fond du mythe, pourrait être induit en erreur; le mythe poétique peut tromper une âme sans expérience. Aussi Platon a-t-il banni Homère de sa *République*, à cause de cette sorte de mythes. Les jeunes gens, dit-il, ne peuvent entendre sainement de telles fables: car les jeunes gens ne savent point distinguer ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas, et ce qu'ils ont

une fois mis dans leur mémoire est ineffaçable. Platon veut donc qu'on leur enseigne d'autres mythes. Dans les mythes philosophiques, au contraire, même en s'arrêtant aux apparences, l'esprit n'éprouve rien de très-fâcheux. En effet, ces mythes supposent sous la terre des supplices, des fleuves, etc. En admettant la lettre de ces récits, on ne tombe point dans une erreur nuisible. Mais l'infériorité de ces mythes consiste en ce que l'on se contente souvent de leurs dehors, parce qu'ils ne sont pas absurdes, et qu'on n'en cherche pas toujours le vrai sens.

Telles sont les différences des mythes. On les emploie encore pour ne pas divulguer ce qui ne pourrait être compris. Comme dans les cérémonies religieuses on voile les instrumens sacrés et les choses mystérieuses, afin de les dérober aux regards des hommes indignes, ainsi les mythes enveloppent la doctrine, afin qu'elle ne soit pas livrée au premier venu. En outre, les mythes philosophiques se rapportent aux trois puissances de l'âme. Si nous étions une pure intelligence sans imagination, l'esprit, uniquement occupé des choses intelligibles, n'aurait pas besoin de mythes. Si, au contraire, nous étions tout-à-fait privés d'intelligence, si notre vie était toute livrée à l'imagination, sans rien chercher au-delà [1], les mythes suffiraient à tous nos be-

[1] Ταύτην μόνον προβολὴν ἔχοντες.

soins; mais nous avons en nous l'intelligence, l'opinion, l'imagination. Voulez-vous vous conduire d'après l'intelligence? vous avez la voie de la démonstration. D'après l'opinion? vous avez celle du témoignage. Par l'imagination? vous avez les mythes. Ainsi tous les besoins sont satisfaits.

3° Quel est le but du mythe du *Gorgias?*

Comme il faut avoir devant les yeux le monde, c'est-à-dire l'ordre et non le désordre, de même il faut penser, non pas aux juges particuliers de cette vie, mais aux juges universels qui jugent l'âme après sa sortie du corps, et traitent chacun selon son mérite. La rhétorique nous défend devant les tribunaux humains, mais devant le tribunal des juges universels, celui qui a bien *vécu* gagnera sa cause, et la rhétorique est *inutile*, car ils sont incorruptibles. Telle est l'intention immédiate du mythe du *Gorgias*.

Platon rapporte des mythes en plusieurs endroits. On en trouve un dans le *Politique*, savoir, que jadis, dans l'âge d'or, le mouvement des corps célestes n'était pas tel qu'il est aujourd'hui; que celui des planètes était contraire à celui des étoiles fixes; qu'il n'y avait ni été ni hiver. Il y a un mythe sur l'amour dans le *Banquet;* il y en a un dans la *République;* un dans le *Phédon;* un autre plus haut, dans le *Gorgias;* enfin celui qui nous occupe.

Tout mythe ne se rapporte pas à l'autre vie et

ne s'appelle pas νεκυία; on n'appelle ainsi que les mythes où il s'agit spécialement des destinées de l'âme. Celui du *Politique* n'est pas de ce genre: il parle seulement des corps célestes. Celui du *Banquet* n'en est pas non plus. Trois seulement se rangent sous ce titre; celui de la *République*, car le mythe de la *République* traite des âmes; celui du *Phédon* et celui du *Gorgias*. Dans le *Phédon*, Platon parle des lieux où se subissent les châtimens; dans la *République*, des âmes qui sont jugées; ici, des juges eux-mêmes. Mais, puisqu'il y a dans Platon trois mythes sur l'autre vie, pourquoi Iamblique, dans l'une de ses Lettres, n'en cite-t-il que deux, celui du *Phédon* et celui de la *République*? Peut-être celui à qui est adressée la lettre ne l'avait-il consulté que sur ces deux derniers; car un si grand philosophe ne pouvait ignorer le mythe du *Gorgias*.

LEÇON 47, FOL. 74 VERSO — 76 VERSO.

« Ἄκουε δὴ, φασὶ, μάλα καλοῦ λόγου — τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου. » « Écoute donc, comme on dit, un beau récit, que tu prendras, à ce que j'imagine, pour une fable, et que je crois être un récit très-véritable — Sous le règne de Saturne..... » Traduction de Platon, t. III, p. 403 — 404.

Socrate, qui s'attache au fond des mythes sans s'arrêter à l'extérieur, dit que, dans sa pensée,

ce récit est vrai; mais que pour Calliclès ce n'est qu'une fable.

Les philosophes ne reconnaissent qu'une cause suprême de toutes choses, qui a donné naissance à toute la nature, et à laquelle ils n'ont pu imposer un nom. Voilà pourquoi quelqu'un dit dans un hymne :

Comment te célébrerai-je, toi dont la sagesse est partout?
Quel discours te convient, toi que l'esprit même ne peut [comprendre ?]

Πῶς σὲ τὸν ἐν παντέσσιν ὑπείροχον ὑμνοπολεῦσω;
Τίς δὲ λόγος μέλψει σὲ τὸν οὐδὲ νόῳ περιλήπτον;

Mais cette cause unique ne dirige pas immédiatement les choses de ce monde; il serait contre l'ordre que nous fussions gouvernés directement par la cause première elle-même; car autant la cause est supérieure à l'effet, autant l'effet est inférieur à la cause. Il faut donc que la cause première agisse d'abord sur des puissances supérieures à l'humanité, et qu'à leur tour celles-ci agissent sur nous; car nous sommes le dernier degré de l'univers. Il devait en être ainsi, afin que le monde ne fût pas imparfait. Il y a donc d'autres puissances supérieures que les poètes appellent *chaîne d'or*, à cause de leur continuité.

La puissance première est l'intelligence; après elle vient la puissance qui donne et entretient la vie, et ensuite toutes celles qu'on désigne par des noms symboliques. Il ne faut pas se troubler

de ces noms de Saturne et de Jupiter, mais rechercher quel est leur sens. On peut croire que ces puissances ne sont pas des essences propres et distinctes les unes des autres, mais les placer dans la cause première, comme ses divers points de vue, et dire qu'il y a en elle des puissances intelligentes et vitales. Quand nous parlons de Saturne, que ce nom ne nous trouble pas : pénétrons-en le sens. Saturne est l'intelligence pure [1]. Ce nom désigne donc la puissance intelligente. Aussi les poètes disent qu'il dévore ses enfans et les vomit ensuite. En effet, l'intelligence se replie sur elle-même, elle cherche, et elle est elle-même ce qu'elle cherche [2]. C'est pour cette raison que Saturne est représenté dévorant ses enfans. Et il les vomit, parce que non-seulement l'intelligence conçoit et enfante, mais produit et forme [3]. C'est ce qui fait donner à Saturne l'épithète de ἀγκυλόμητις, parce que le crochet se replie sur lui-même. Comme il n'y a rien d'irrégulier, d'étrange, de nouveau dans l'intelligence, on la représente sous la forme d'un vieillard. Voilà pourquoi les astrologues disent que ceux à qui Saturne est favorable naissent sages et prudens. Jupiter est appelé Ζεὺς en tant que puissance vitale (de ζῆν), et Διὸς parce qu'il donne (δίδωσι) la vie par lui-même.

[1] Κρόνος ὁ κόρος νοῦς, ὅ ἐστιν ὁ καθαρός.

[2] Elle est, en langage moderne, l'identité du sujet et de l'objet de la pensée.

[3] Non-seulement elle est substance, mais elle est cause.

Le soleil est porté par quatre coursiers qui représentent les deux équinoxes et les deux solstices. Il est jeune à cause de la force de ses rayons. La lune est traînée par deux taureaux : ils sont deux, à cause de sa croissance et de son décroissement. Ce sont des taureaux, parce que de même que les taureaux labourent la terre, de même la lune gouverne le monde terrestre. Le soleil est mâle, la lune femelle, parce qu'il appartient au mâle de donner, à la femelle de recevoir ; le soleil donne la lumière, la lune la reçoit. Il ne faut donc point se troubler de ces récits des poètes.

Platon dit que Jupiter, Neptune et Pluton se partagèrent l'empire qu'ils avaient reçu de Saturne. Il n'emploie pas un mythe poétique, mais un mythe philosophique ; aussi ne dit-*il pas* comme les poètes, qu'ils ravirent l'empire à Saturne, mais qu'ils le partagèrent. Partage ou loi, même chose (νόμος de νέμω). La loi, c'est le partage fait par l'intelligence. Or, Saturne signifiant, comme on l'a dit, l'intelligence, c'est de lui que vient la loi.

L'univers se compose de trois choses : les célestes, les terrestres et les intermédiaires, qui sont le feu, l'air, l'eau. Jupiter préside aux choses célestes, Pluton aux choses de la terre : le règne intermédiaire est soumis à Neptune. Ces noms désignent les puissances préposées à ces différentes natures. Jupiter tient un sceptre, signe de ses fonctions de juge ; Neptune est armé du

trident, comme présidant aux trois élémens intermédiaires; Pluton porte un casque, à cause des ténèbres de son empire. Comme le casque cache la tête, ainsi Pluton est la puissance qui préside aux choses obscures. Ne croyez pas que les philosophes adorent des idoles, des pierres, comme des divinités; mais l'humanité étant soumise aux conditions de la sensibilité et ne pouvant atteindre aisément à la puissance incorporelle et immatérielle ni s'occuper sans cesse des idées, les images ont été inventées pour en éveiller ou en rappeler le souvenir; en regardant ces images naturelles, en leur rendant hommage, nous pensons aux puissances qui échappent à nos sens.

Les poètes disent encore que Jupiter eut de Thétis trois filles, Eunomie, Dicé, Irène. Eunomie règne dans le ciel fixe; là le mouvement est continu et toujours le même, il n'y a point de diversité [1]. Dans la région des planètes habite Dicé. Là il y a distinction entre les astres, et la distinction appelle la justice distributive, laquelle rend à chacun ce qui lui appartient. Dans cette même région habite Irène; car il y a combat, et par conséquent la paix est nécessaire; il y a combat entre le chaud et le froid, l'humide et le sec; mais quoiqu'il y ait combat, il y a harmonie. Voilà ce que disent les poëtes. Quand ils nous

[1] Οὐδὲν διῃρημένον.

montrent Ulysse errant sur les mers par la volonté de Neptune, ils veulent dire que la manière d'être d'Ulysse n'était ni terrestre, ni céleste, mais mitoyenne : car Neptune préside à l'ordre intermédiaire. Ainsi, nous appelons fils de Jupiter celui qui ordonne son âme selon le ciel; fils de Pluton, celui qui vit d'une vie terrestre; fils de Neptune, celui qui suit les lois de l'ordre intermédiaire. Vulcain est une puissance préposée aux corps. C'est pour cela qu'il travaille avec des soufflets, ἐν φύσαις, c'est-à-dire, ἐν ταῖς φύσεσιν, avec les productions de la nature.

Puisqu'il est ici question des Iles-Fortunées, de la justice, du châtiment, de la prison, faisons connaître chacune de ces choses. Les géographes disent que les Iles-Fortunées sont dans l'Océan, et que les âmes vertueuses vont y habiter après la mort; mais il faut savoir que les philosophes comparent la vie humaine à la mer; comme la mer, elle est sujette au trouble, amère et semée de difficultés. Les îles dominent la mer et s'élèvent au-dessus d'elle; aussi les poëtes donnent le nom d'îles fortunées à cette manière d'être qui s'élève au-dessus de cette vie et de la création. Il en est de même des Champs-Élyséens. Hercule exécuta le dernier de ses travaux dans les régions de l'occident, c'est-à-dire qu'après avoir achevé cette vie ténébreuse et terrestre, il vécut ensuite à la lumière du jour au sein de la vérité.

Mais qu'est-ce que la prison où s'inflige le

châtiment? Les philosophes pensent que la terre est percée de trous comme la pierre ponce, et que ces trous pénètrent jusqu'à son centre. Là, sont des lieux divers, les uns glacés, les autres enflammés. Des puissances Charoniennes y président, comme le prouvent les exhalaisons de la terre. Ce lieu est appelé le Tartare. Les âmes des méchans y demeurent jusqu'à ce que leur enveloppe (le char qui les portait, ὀχήμα ἀυτῶν) ait satisfait à la justice. Le coupable enchaîné est retenu immobile. En effet, une fois arrivé dans le Tartare, il perd tout mouvement; car c'est le centre de la terre, et il ne peut tomber plus bas. S'il continuait de se mouvoir, son mouvement serait ascendant, puisque après avoir atteint le centre, il ne pourrait que remonter. Voilà pourquoi s'y trouve la prison gardée par les démons et les puissances terrestres. Car ce sont les démons, δαιμονιωδεῖς δυναμεῖς, que désignent le chien Cerbère et les autres gardiens de ce lieu. Telle est la différence des puissances divines et des puissances infernales.

LEÇON 48, FOL. 76 VERSO — 79.

« Τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου — Ἔγω μὲν ὀυν πάντα ἐγνώκως. »
« Sous le règne de Saturne — J'étais instruit de ce désordre avant vous.... » P. 404 — 405.

Pluton se plaint à Jupiter de l'injustice des premiers jugemens; Jupiter promet d'y remédier à l'avenir. Il est dans l'essence du mythe,

d'établir l'antériorité et la postériorité, là où il y a toujours simultanéité. L'ordre imparfait, le mythe le suppose antérieur; l'ordre parfait, il le donne comme ayant succédé au premier; car il faut aller de l'imparfait au parfait. Toujours les juges et ceux qu'ils jugent ont été à la fois nus et revêtus de corps; toujours les jugemens ont été mauvais et bons; car les mauvais jugemens, ce sont ceux de cette vie, dictés par la passion ou par l'erreur; les bons jugemens, ce sont ceux de l'autre vie, des juges divins, de la sagesse et de la raison: ces deux sortes de jugemens ont toujours existé simultanément. Le mythe change le rapport d'infériorité et de supériorité en rapport d'antériorité et de postériorité. C'est ainsi qu'il faut entendre ces mots: autrefois on jugeait et on était jugé revêtu de corps, et maintenant on juge et l'on est jugé nu. La diversité des temps est substituée à celle du rang. Les interprètes n'ont pu parvenir à expliquer ceci, rebutés par la profondeur des expressions de Platon [1].

Qu'entend Platon par: ôter la prévoyance de la mort? si c'était un bien, pourquoi l'ôter à l'homme? si c'était un mal, pourquoi le lui avoir donné? Quelques-uns disent que Dieu fit bien de nous ôter la prévoyance de la mort; car, si nous en connaissions le moment, nous pour-

[1] Ταύτα δὲ ἐξηγηταὶ ἠδυνήθησαν ἑλεῖν διὰ βάθους χωρήσαντες τῶν πλατωνικῶν λέξεων.

rions vivre dans l'injustice, et nous préparer à la mort par une conversion d'un moment. L'ignorance où nous sommes sur ce point est donc un très-grand bien, puisque nous sommes obligés de nous conduire constamment comme des êtres raisonnables; mais il faut dire ce que c'est que cette prévoyance d'autrefois et cette ignorance d'aujourd'hui. Il y a trois questions susceptibles d'affirmations contradictoires. 1° L'âme ne vit-elle pas sur la terre revêtue d'un corps et ne périt-elle pas avec lui, ou bien s'en sépare-t-elle et existe-t-elle indépendante et par elle-même? 2° N'est-elle jugée que dans cette vie, ou l'est-elle aussi dans une autre? 3° N'est-elle jugée que par les hommes, ou l'est-elle aussi par une puissance divine? La réponse à une seule de ces trois questions détermine celle qu'on doit faire aux deux autres. Par exemple, si l'âme ne vit que sur la terre et périt avec le corps, il est évident qu'elle n'est jugée que sur la terre et non ailleurs, et qu'elle n'est jugée que par des hommes et non par une puissance divine. De l'autre part, si l'âme existe par elle-même, séparée du corps, il est évident qu'elle est aussi jugée dans une autre vie par uue puissance divine et non par des hommes. Le véritable jugement a lieu dans l'autre vie. Quand donc Jupiter nous ôte la prévoyance de notre fin d'ici bas, il ne nous ôte que notre ignorance et nous enseigne qu'il faut porter nos

regards vers le tribunal de l'autre vie. Le mythe est une leçon adressée à Calliclès, leçon qui lui apprend à préférer aux tribunaux d'ici bas, ceux du monde à venir. C'est dans ce choix que consiste notre liberté. Il dépend de nous d'embrasser ou de rejeter la vertu, et nous ne sommes point soumis à la nécessité.

L'astrologie n'a pas d'existence, car elle détruirait la providence, les lois, les jugemens. Le philosophe Ammonius dit: Je connais des hommes qui, selon l'astrologie, sont nés soumis à l'adultère, et qui cependant restent vertueux par la force de la liberté. Ainsi, la puissance de l'astrologie dépend de la volonté des individus. Si l'on agit selon sa conscience, elle est sans influence et sans effet. Aristote se prononce contre la nécessité, et admet le contingent, τὸ ἐνδεχόμενον. Plotin accable l'astrologie par ce dilemme: Les astres sont animés ou inanimés. S'ils sont inanimés, ce qui n'est pas, comment peuvent-ils produire quelque effet, opérant sans âme, ἀψύχως ἐνεργοῦντα? s'ils sont animés, et que leur action soit supérieure à la nôtre, θειοτέρως ἢ καθ' ἡμᾶς ἐνεργεῖ, comment donnent-ils à l'un la richesse et tous les avantages de ce genre, à l'autre la pauvreté et toutes les autres sortes d'infortune?

Jupiter ordonne à Prométhée d'ôter à l'homme la prévision de la mort: expliquons le mythe poétique de Prométhée. Prométhée est la puissance qui préside à la descente (καθόδου) des âmes,

raisonnables sur la terre. C'est le propre de l'âme raisonnable de savoir antérieurement (προμηθεῖσθαι) et de se connaître elle-même avant toutes choses. Les êtres privés de raison, lorsqu'ils reçoivent une impression extérieure, ne distinguent ni cette impression ni eux-mêmes; car avant cette impression, ils ne connaissent rien. Mais l'âme, qui est essentiellement douée de raison, peut déjà discerner le bien et s'y attacher avant de connaître rien qui lui soit étranger. Épiméthée est regardé comme présidant à l'âme privée de raison, parce qu'elle connaît à l'instant de l'impression, et non auparavant, ἐπὶ τῇ πλήγῃ. Prométhée est la puissance qui préside à la descente des âmes raisonnables. Le feu, c'est l'âme raisonnable elle-même; comme le feu, elle tend à s'élever et s'arrache aux choses d'ici-bas. Pourquoi Prométhée dérobe-t-il le feu? Ce qui est dérobé passe du lieu qui lui est propre à un lieu étranger; c'est-à-dire que l'âme raisonnable descend de sa patrie pour s'exiler sur la terre; c'est le feu dérobé. Pourquoi Prométhée l'enferme-t-il dans une férule? la férule est creuse; c'est le corps périssable dans lequel l'âme est introduite. Pourquoi Prométhée a-t-il dérobé le feu contre la volonté de Jupiter? Ici encore se retrouve le langage propre aux mythes. Prométhée et Jupiter voulaient l'un et l'autre que l'âme restât dans la région divine; mais comme il fallait qu'elle en descendît, le mythe conservant les ca-

ractères des personnes, montre l'état supérieur, c'est-à-dire Jupiter, comme ne voulant pas que l'âme s'abaisse, tandis que l'être inférieur la force de descendre; il lui donne Pandore, ou le sexe féminin (τὸ θηλυπρεπὲς), c'est-à-dire l'âme privée de raison. En effet l'âme tombée sur la terre ne peut, comme incorporelle et divine, s'unir immédiatement au corps; l'âme irrationnelle devient le lien de cette union. Elle s'appelle Pandore parce que chacun des dieux lui fit un don. Ainsi les choses de la terre sont illuminées par le moyen des corps célestes. Comme la lumière éclaire par sa propre énergie, ainsi Dieu, par sa propre énergie, fait le monde; il fallait donc que le monde fût parfait; or, ce qui est parfait a un commencement, un milieu, une fin; le monde devait donc avoir une extrémité, un réceptacle, τρύγα καὶ ἔσχατον, où fussent reléguées les choses qui naissent et celles qui périssent. Hésiode dit que Jupiter nous donna Pandore et que nous la reçûmes aimant nous-mêmes la cause de nos maux; il veut dire par là que notre âme s'asservit aux passions par l'entremise de l'âme irrationnelle.

LEÇON 49, FOLIO 79 — 80 VERSO.

« Ἐγω μὲν οὖν πάντα ἐγνώκως πρότερον ἢ ὑμεῖς — ἐπειδὰν οὖν ἀφίκωνται παρὰ τὸν δικαστήν. » «J'étais instruit de ce désordre avant vous — Lors donc que les hommes arrivent devant leur juge, » pag. 405 — 407.

Afin que les voiles dont le mythe couvre la

vérité ne nous la dérobent pas entièrement, Platon mêle au mythe une idée vraie. Suivant le mythe, Pluton et ses ministres, c'est-à-dire les puissances angéliques, vont se plaindre à Jupiter. Alors Platon suppose que ce dieu leur répond : Je connaissais avant vous l'abus que vous me dénoncez, et, pour y remédier, j'ai établi juges mes fils. Voyez comme le mythe, fidèle à sa nature, divise ce qui est inséparable, et suppose des degrés et des époques différentes dans l'établissement de l'ordre. Mais en même temps l'erreur se corrige d'elle-même ; et ce qui est imparfait nous conduit à ce qui est parfait. Car Platon déclare que Dieu savait déjà ce dont on se plaint. En effet, si Dieu surpasse par son essence les choses de ce monde, comment son intelligence ne saurait-elle pas tout ce qui arrive, lui qui a dit :

J'entends le muet, je comprends sans qu'on parle.
Καὶ κώφου ξυνιήμι καὶ οὐ λαλοῦντος ἀκούω.

Pourquoi les trois juges sont-ils appelés fils de Jupiter? Pourquoi les uns jugent-ils les Asiatiques, et les autres les Européens? D'abord il est ridicule de supposer que des hommes jugent encore dans l'autre monde; ensuite, comment croire que des dieux engendrent des hommes? de plus, les hommes morts avant les juges n'auraient donc pas été jugés; enfin les âmes n'ont donc pas toutes des juges, car l'Asie et l'Europe

ne composent pas le monde entier, mais seulement la partie que nous habitons; elles ne s'étendent pas dans la partie opposée de la sphère terrestre. Voici la vérité : chacun est dit symboliquement fils d'un Dieu, selon sa manière d'être. Celui qui mène une vie conforme aux lois de l'intelligence, est fils de Saturne, parce qu'il agit comme un dieu. Celui qui pratique la justice, est fils de Jupiter. Comme ces trois hommes, Minos, Rhadamante, Eaque, ont mené une vie juste, on les appelle fils de Jupiter, et le mythe suppose qu'ils jugent dans l'autre vie.

Que signifie l'Asie et l'Europe? L'Asie, contrée orientale, patrie de la lumière, représente les choses célestes; l'Europe, située à l'occident et plongée dans l'ombre, représente les choses terrestres. L'Asie et l'Europe désignent dans le mythe la vie du ciel et la vie de la terre.

Pourquoi deux juges pour l'Asie, et un seul pour l'Europe? Ne devrait-ce pas être le contraire, puisque les choses célestes que représente l'Asie, se rapportent à l'unité, et les choses terrestres que représente l'Europe, à la dualité? Nous répondrons que la supériorité de l'unité sur la dualité est ici conservée; car que dit le mythe? Je donnerai à Minos la supériorité; si Eaque et Rhadamante doutent, ils s'en rapporteront à Minos. Vous voyez donc comment la dualité est rapportée à l'unité. Mais quoi! les juges de l'autre vie sont sujets au doute? D'abord le doute en-

gendre la science; ensuite Platon appelle doute la connaissance dans un degré inférieur relativement à la connaissance divine. Puissances subordonnées, les deux juges dépendent du principe un et universel.

Les juges siégent dans une prairie, et jugent dans un carrefour où aboutissent trois chemins. Qu'est-ce que cette prairie? Les anciens donnent à la génération (γένεσις) le nom d'humide. C'est ainsi qu'il est dit au sujet de l'âme :

Les âmes des mortels périssent par l'humidité.
Ψυχῇσιν βροτεαῖς θανατὸς ὑγροῖσι γενέσθαι.

Le lieu du jugement s'appelle une prairie, à cause de l'humidité et de la variété. Trois chemins y aboutissent, parce qu'entre les âmes qui sortent de ces lieux, les unes s'élèvent, étant dignes de monter vers les cieux, les autres sont précipitées vers la terre, d'autres enfin se rendent dans un lieu intermédiaire.

Le nom de juge vient de ce que le juge sépare, διχάζει, condamne l'injustice et récompense la vertu; car quand on dit que les âmes s'élèvent et qu'elles descendent, ces mots ne se rapportent pas aux lieux.

Ici parmi les trois chemins Platon n'en désigne que deux, celui du ciel et celui de la terre, et il ne parle plus du chemin intermédiaire qui conduit à la génération, mais c'est à nous de concevoir le milieu, étant donnés les extrêmes.

On trouve plus souvent dans les mythes des philosophes que dans ceux des poëtes, des démonstrations jetées au milieu du mythe, semblables à l'affabulation des fables d'Ésope. Ainsi l'on pourrait demander comment les juges, habitant toujours l'autre monde, savent ce qui se passe dans celui-ci. Platon répond que la mort n'est que la séparation de l'âme d'avec le corps. Comme le corps conserve quelque temps après la mort les vestiges de ce qu'il a éprouvé pendant la vie, de même l'âme porte la trace de sa vie passée, c'est-à-dire la conscience : les juges, en voyant cette trace, apprennent quelles furent ses actions. Il emploie cette démonstration pour le mythe vulgaire.

LEÇON 50, FOL. 80 VERSO — 82 FIN.

« Ἐπειδὰν οὖν ἀφίκωνται παρὰ τὸν δικαστήν. » « Lors donc que les hommes arrivent devant leur juge, » jusqu'à la fin, p. 411.

Platon ôte au mythe son caractère poétique, en y ajoutant des démonstrations qui appartiennent proprement au mythe philosophique. Après avoir dit que les juges sont nus, et que les morts gardent leur conscience, il ajoute que les rois sont jugés plus sévèrement. Il cite Tantale, Sisyphe et Titye. Ce dernier est étendu sur la terre, et un vautour lui ronge le foie; le foie signifie qu'il a vécu selon la concupiscence, la terre exprime ses sentiments terrestres. Sisyphe, qui a vécu selon la faculté irascible et ambitieuse, roule une pierre, et ensuite la laisse re-

tomber; car l'âme mal réglée tourne toujours autour des mêmes objets, περὶ αὔτα καταρρεῖ; il roule une pierre, corps dur, image de la vie matérielle. Tantale est au milieu des eaux; des fruits sont suspendus au-dessus de sa tête; il veut les cueillir, ils disparaissent, emblême de la vie dominée par l'imagination; c'est ce qu'exprime le fruit qui s'enfuit sans cesse.

On a demandé pourquoi Platon fait Minos et Rhadamante juges d'Asie, tandis que l'un était Lybien et l'autre Crétois? Mais selon les géographes qui divisent la terre que nous habitons en Asie et Europe, la Lybie et la Crète font partie de l'Asie.

Les âmes qui n'ont commis que des fautes légères, ne sont condamnées que pour peu de temps, et une fois purifiées, elles s'élèvent, non par rapport au lieu, ce qui est symbolique, mais moralement, par rapport à leur manière d'être. Les âmes coupables de grands crimes sont condamnées à toujours, n'étant jamais purifiées. Quoi donc, le châtiment ne cesse-t-il jamais? Il faut sans doute que la douleur passe sur les souillures contractées par le plaisir; mais le châtiment n'est pas éternel : mieux vaudrait dire que l'âme est périssable. Un châtiment éternel suppose une éternelle méchanceté: alors quel est son but? il n'en a point; il est inutile, et Dieu et la nature ne font rien en vain. Qu'entend donc Platon par *toujours*, ἀεί? Il y a

sept sphères : celle de la lune, celle du soleil, etc. Il y a de plus celle du ciel fixe. Celle de la lune se retrouve à son état primitif plus promptement que les autres ; la révolution de cette planète s'opère en trente jours. La révolution du soleil est plus lente ; elle dure une année ; celle de Jupiter l'est encore plus, elle s'achève en douze ans ; celle de Saturne ne s'accomplit qu'en trente. Ainsi les astres ne se retrouvent simultanément à leur point de départ que rarement. Par exemple, Jupiter et Saturne ne se retrouvent simultanément au même point que tous les soixante ans. En effet, Jupiter revenant au même point en douze ans, et Saturne en trente, il est évident que pendant que Jupiter accomplit cinq fois sa révolution, Saturne achève deux fois la sienne. Or, trente multiplié par deux égale douze multiplié par cinq, égale soixante. C'est pendant de semblables périodes que les âmes subissent leur châtiment. Les sept sphères finissent aussi par se retrouver dans la même situation par rapport au ciel fixe, mais seulement après plusieurs myriades d'années. Par le mot *toujours*, Platon entend la période de temps qu'elles emploient à cette grande révolution. Les âmes des parricides et celles des autres grands criminels sont punies à toujours, c'est-à-dire pendant toute la durée de cette période. Mais, dit-on, si un parricide mourait aujourd'hui, et que la grande révolution des sept sphères s'achevât dans six ans, ou

dans six mois, ou dans six jours, ne serait-il puni que pendant cet intervalle? Non, mais si la période est de mille ans, il souffre pendant mille ans, à compter du jour de sa mort. L'âme elle-même se corrige, mais peu à peu; et ensuite, selon son mérite propre, elle reprend de nouveau ses organes sur cette terre dans l'état où les a laissés sa première vie.

On peut dire aussi que les âmes souffrent ces supplices par l'imagination, et qu'elles s'épouvantent à l'aspect des filles aux yeux sanglants, comme parle le tragique. Sachez que les âmes qui doivent être purifiées ne sont pas seulement châtiées dans l'autre monde, mais encore dans celui-ci : quelquefois même, n'ayant pas été purifiées dans le premier, elles le sont sur la terre. Le châtiment les améliore et les rend plus susceptibles de purification. Car, au fond, rien ne purifie l'âme, si ce n'est la reconnaissance intérieure de ses fautes, reconnaissance qui ne s'accomplit que par la vertu. Et celle-ci n'a reçu son nom, ἀρετὴ, que parce qu'elle doit être embrassée pour elle-même, αἱρετή. Ce n'est donc pas le châtiment qui purifie l'âme, mais l'amendement, de même que le médecin ne peut seul opérer la guérison, si le malade ne suit le régime qu'il lui prescrit. L'âme, en arrivant sur la terre, oublie les châtiments de l'autre monde; car si elle conservait toujours ses souvenirs, elle ne pourrait pécher. Or, l'oubli lui a été donné pour son

bien, car autrement elle pratiquerait la vertu sans désintéressement et sans liberté. L'âme est donc châtiée, même dans ce monde ; mais elle paraît surtout se purifier dans l'autre, car la vie incorporelle, dont elle jouit alors, est plus propre à sa nature.

« L'un et l'autre portent ses jugemens, tenant une baguette en main. Pour Minos, il est assis à l'écart : il a un sceptre d'or... p. 410. » « Ῥάβδον ἔχων.... Χρυσοῦν σκῆπτρον. »

La baguette signifie la marche droite et égale de la justice. Le sceptre est le signe de l'égalité ; il est d'or, c'est-à-dire, immatériel, car l'égalité est immatérielle, dégagée de tout intérêt. L'or désigne ce qui est immatériel, parce que seul, de tous les corps, il est incorruptible.

« Arrivé en présence de son juge, le fils d'Egine, quand il t'aura pris... p. 411. » « Τὸν Αἰγίνης υἱόν. »

Platon met cette périphrase : fils d'Égine, parce que Calliclés était Éginète.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA.

Page 19, Ἐρραψωδεῖ; *lisez* Ἐρραψῴδει.
Page 27, παρωδίας; *lisez* παρῳδίας. — εἴδει, *lisez* εἴδει.
Page 35, ἐποποίαν; *lisez* ἐποποιΐαν.
Page 67, πόλλα; *lisez* πολλὰ. — ἔνι; *lisez* ἐνί. — De même pag. 83.
Page 85, μίκρον; *lisez* μικρόν.
Page 102, ὀυδεμιᾶς; *lisez* οὐδεμίας.
Page 109, Ἐλεά; *lisez* Ἐλέα.
Page 113, Βίβλια; *lisez* Βιβλία.
Page 114, ἀυτοῦ; *lisez* αὐτοῦ.
Page 139, Ζηνώνος; *lisez* Ζήνωνος.
Page 165, καθ αὐτό; *lisez* καθ' αὐτό. — εἴδη; *lisez* εἴδη.
Page 166, καθ αὐτὰ; *lisez* καθ' αὐτά.
Page 169, μακάριαν; *lisez* μακαρίαν. — ἐπωπτεύειν; *lisez* ἐποπτεύειν.
Page 175, ὤσπερ; *lisez* ὥσπερ. — λοχυταί; *lisez* λοχευταί.
Page 193, Θεόλογος; *lisez* Θεολόγος.
Page 195, ἀναμνήσις; *lisez* ἀνάμνησις.
Page 200, Boissonnade; *lisez* Boissonade.
Page 208, πραξεσί; *lisez* πράξεσί.
Page 210, ἡθικὴν; *lisez* ἠθικήν.
Page 213, φόρας; *lisez* φορᾶς.
Page 216, ἵνα; *lisez* ἵνα. — Ἀληθέιας; *lisez* Ἀληθείας.
Page 221, Πλοτίνου; *lisez* Πλωτίνου.
Page 224, μετρίοτατον; *lisez* μετριότατον. — Τὴν; *lisez* Τήν. — Ῥωμὴν; *lisez* Ῥώμην.
Page 227, Lilibée; *lisez* Lilybée.
Page 236, τινα; *lisez* τινὰ.
Page 250, σκαφεύσις; *lisez* σκάφευσις.
Page 258, εὐφυΐας; *lisez* εὐφυΐας.
Page 259, πρωϊῶν; *lisez* πρωϊῶν.

Page 2 o. Ἐπιγόνος; *lisez* Ἐπίγονος. — Denis; *lisez* Denys; de même, page 327.
Page 277, Δόγια; *lisez* Λόγια.
Page 279, αύλοις; *lisez* αὔλοις. — αὐτῶν; *lisez* αὐτῶν.
Page 281, par le nom de son père; *lisez* par son nom patronymique.
Page 283, ὁ Π..; *lisez* ὁ Π.
Page 284, αὐτων; *lisez* αὐτῶν.
Page 292, Ως; *lisez* Ὦς. — ὡς; *lisez* ὡς. — Ἀρις; *lisez* Ἀριστ.
Page 295, Αἰγυπτίος; *lisez* Αἰγύπτιος.
Page 297, 2° Proclus; *lisez* Proclus.
Page 307, μύθον; *lisez* μῦθον.
Page 325, πασῖν: *lisez* πᾶσιν. — Ἐλέατας; *lisez* Ἐλεάτας.
Page 333, σοφροσύνης; *lisez* σωφροσύνης.
Page 351, Σχόλια; *lisez* Σχόλια.
Page 369, Πεισιθέος; *lisez* Πεισίθεος.
Page 371, Possidonius; *lisez* Posidonius. — Ἀμελίος; *lisez* Ἀμέλιος. — Olympiore; *lisez* Olympiodore.
Page 375, ἑνώσις; *lisez* ἕνωσις.
Page 386, σὲ; *lisez* σε. — παντέσσιν; *lisez* πάντεσσιν. — ὑμνοπολεῦσω; *lisez* ὑμνοπολεύσω. — περιλήπτον; *lisez* περιληπτόν.
Page 391, ὀχήμα; *lisez* ὄχημα. — δαιμονιωδεῖς δυναμεῖς; *lisez* δαιμονιώδεις δυνάμεις. — Ἔγω; *lisez* ἐγὼ. — ἐγνώκως; *lisez* ἐγνωκώς.
Page 392, Ταύτα; *lisez* Ταῦτα. — ἠδυνήθησαν; *lisez* οὐκ ἠδυνήθησαν.
Page 395, πλήγῃ; *lisez* πληγῇ.
Page 396, Ἔγω; *lisez* Ἐγὼ. — ἐγνώκως; *lisez* ἐγνωκώς.
Page 397, κώφου; *lisez* κωφοῦ. — ξυνιήμι; *lisez* ξυνίημι.
Page 399, ψυχήσιν; *lisez* ψυχῇσιν.

PARIS. — IMPRIMERIE DE COSSON,
Rue Saint-Germain-des-Prés, n° 9.

